


STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES





Zeitschrift

für

Theologie,

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

geistlichen Rath Dr. **Werk**, geheimen Rath Dr. **von Hirscher**,
geistlichen Rath Dr. **Staudenmaier**, Dr. **Schleyer** und
Dr. **Maier**,

Professoren der theologischen Facultät der Universität Freiburg im Breisgau.

(Fünfzehnter Band.)

Freiburg im Breisgau.
Druck und Verlag der Fr. Wagner'schen Buchhandlung.
(Wien, bei Braumüller & Seidel und Gerold & Sohn.)

1846

liche Thätigkeit seine persönliche Wirksamkeit vorzubereiten beabsichtigt. Aus diesem allgemeinen Gesichtspunkte erklärt sich dessen Eigenthümlichkeit nach Inhalt und Form. Indem wir uns zur Aufgabe gemacht haben, die wichtigsten Stellen und Abschnitte aus dem dogmatischen Theile des Briefes exegetisch zu erläutern, so sehen wir uns durch dessen systematische Anordnung und durch den darauf beruhenden engen Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen dazu angewiesen, mit diesen Erläuterungen zugleich eine Darlegung des Ideenganges im Allgemeinen, zu verbinden.

Das Thema der Abhandlung wird nach einem brieflichen Eingange 1, 17. vorgetragen, und V. 16 bildet den Uebergang von der brieflichen Einleitung zum Thema. Im Hinblicke auf die *σοφοι*, die menschlich Weisen, die in ihrem Wissensstolze die geoffenbarte Gottesweisheit verächtlich beurtheilten, und deren Verkündiger schmähten, vergl. 1 Cor. 1, 22 ff. Apg. 17, 18., schreibt der Apostel:

V. 16: „Nicht schäme ich mich des Evangeliums,“ und stellt sofort dem verächtlichen Urtheile der *σοφοι* das Wesen und Ziel des Evang. entgegen, worin dasselbe über alle Menschenweisheit erhaben ist; es ist *δυναμις θεου εις σωτηριαν*, Kraft Gottes zum Heile. Es heißt *δυναμις* als Mittel zur Erwirkung des Heiles, und *δυν. θεου*, inwiefern es von Gott stammt, V. 1, oder Gott durch dasselbe zum Heile führt; will man *δυναμις* stärker accentuiren mit der Erklärung: daß das Evangelium eine mächtig wirkende Kraft sei, so hat man nicht bloß an die evangelische Lehre und das ihr entsprechende Faktum der Erlösung im Tode Jesu zu denken, sondern zugleich an den hl. Geist, welchen die Gläubigen als das neuschaffende Prinzip empfangen, der die ideelle Kraft der Wahrheit unterstützt; vergleiche 1 Corinther 1, 18. 24 ff. Epheser 1, 19. 2, 1 ff. *Σωτηρια* ist bei Paulus negativ die Befreiung von den göttlichen Strafen, welche am Gerichtstage die Sünder erwarten, vgl. 5, 9., oder die Befreiung von dem ewigen Ver-

I.

Abhandlungen.

1.

Exegetische Erläuterungen zum dogmatischen Theile des Römerbriefes, im Zusammenhange des Ideenganges der Lehrabhandlung.

Die ersten acht Kapitel des Römerbriefes bilden ein systematisches Lehrganzes, worin das an die Spitze gestellte Thema allseitig ausgeführt wird und alle einzelnen Abschnitte, in welche sich die Abhandlung in fortschreitender Entwicklung gliedert, sich auf dieses Thema zurückbeziehen. Der Apostel gibt hier und in dem Anhange dieser Lehrabhandlung von derjenigen Seite der christlichen Wahrheit, der historisch-ethischen, welche vorzugsweise das Gebiet seiner tiefern religiösen Erkenntniß und Wissenschaft ist (1 Cor. 2, 6 ff.), eine vollständigere Darstellung, als in jedem andern seiner Sendschreiben, und es nimmt deßhalb der Römerbrief als Lehrquelle unter seinen übrigen Schriften die erste Stelle ein. Die Veranlassung zur Abfassung dieses Briefes liegt nicht in besondern lokalen Bedürfnissen, sondern es ist Paulus einzig nur von der Aufgabe seines Berufes als Völkerapostel geleitet, welcher schon seit längerer Zeit seine Blicke auf die Weltstadt Roma gerichtet hatte, und wo er nun durch schrift-

liche Thätigkeit seine persönliche Wirksamkeit vorzubereiten beabsichtigt. Aus diesem allgemeinen Gesichtspunkte erklärt sich dessen Eigenthümlichkeit nach Inhalt und Form. Indem wir uns zur Aufgabe gemacht haben, die wichtigsten Stellen und Abschnitte aus dem dogmatischen Theile des Briefes exegetisch zu erläutern, so sehen wir uns durch dessen systematische Anordnung und durch den darauf beruhenden engen Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen dazu angewiesen, mit diesen Erläuterungen zugleich eine Darlegung des Ideenganges im Allgemeinen zu verbinden.

Das Thema der Abhandlung wird nach einem brieflichen Eingange 1, 17. vorgetragen, und V. 16 bildet den Uebergang von der brieflichen Einleitung zum Thema. Im Hinblicke auf die σοφοι, die menschlich Weisen, die in ihrem Wissensstolze die geoffenbarte Gottesweisheit verächtlich beurtheilten, und deren Verkündiger schmähten, vergl. 1 Cor. 1, 22 ff. Apg. 17, 18., schreibt der Apostel:

V. 16: „Nicht schäme ich mich des Evangeliums,“ und stellt sofort dem verächtlichen Urtheile der σοφοι das Wesen und Ziel des Evang. entgegen, worin dasselbe über alle Menschenweisheit erhaben ist; es ist δυναμις θεου εις σωτηριαν, Kraft Gottes zum Heile. Es heißt δυναμις als Mittel zur Erwirkung des Heiles, und δυν. θεου, inwiefern es von Gott stammt, V. 1, oder Gott durch dasselbe zum Heile führt; will man δυναμις stärker accentuiren mit der Erklärung: daß das Evangelium eine mächtig wirkende Kraft sei, so hat man nicht bloß an die evangelische Lehre und das ihr entsprechende Faktum der Erlösung im Tode Jesu zu denken, sondern zugleich an den hl. Geist, welchen die Gläubigen als das neuschaffende Prinzip empfangen, der die ideelle Kraft der Wahrheit unterstützt; vergleiche 1 Corinther 1, 18. 24 ff. Epheser 1, 19. 2, 1 ff. Σωτηρια ist bei Paulus negativ die Befreiung von den göttlichen Strafen, welche am Gerichtstage die Sünder erwarten, vgl. 5, 9., oder die Befreiung von dem ewigen Ver-

derben, ἀπωλεια, 1 Thess. 1, 28., positiv der damit verbundene herrliche und selige Zustand des ewigen Lebens in der Nähe Gottes, ζωη αιωνιος, vgl. 2, 7. 5, 17. 18. 8, 17. u.; es liegt die σωτηρια hiernach in der Zukunft, vgl. 13, 11., und ist jetzt, bevor sie wirklich wird, Gegenstand der Hoffnung, vgl. Eph. 1, 18. Röm. 5, 4. 5. 8, 24., aber für den Glaubenstreuen der so sichern Hoffnung, daß das Zukünftige für ihn wie ein schon gegenwärtiges Gut ist, vgl. Eph. 2, 4—6. Paulus hält in dem Begriffe von der σωτηρια und ζωη αιωνιος das zukünftige und gegenwärtige Leben schärfer auseinander, als das Evangelium Johannes in seinem Begriffe von ζωη αιων.; denn hier sind beide Zustände wie ein einziger fortlaufender gedacht. Die ζωη αιων. beginnt jetzt schon, und ist ewiges Leben, indem sie in Ewigkeit fortdauert, vgl. 3, 15. 16. 36 a; der leibliche Tod ist dabei ein Zwischenereigniß, über welches fast immer so hinweggesehen wird, als ob es keine eigentliche Grenze bilde. Das Verhältniß der beiderseitigen Vorstellungsweisen ist genauer angesehen dieß, daß bei Johannes der jetzt schon aus dem Glauben sich entwickelnde und auf ihm beruhende Zustand (geistige Erneuerung und Friede mit Gott) *als ein Theil* der ζωη αιων. betrachtet wird, während bei Paulus dieser Zustand als die Bedingung und Grundlage der ζωη αιων., d. i. des künftigen oder jenseitigen Zustandes in Herrlichkeit und Seligkeit aufgefaßt ist.

Die Heilserwirkung des Evang. wird subjektiv vermittelt durch die πιστις, und zwar soll durch das Evang. Jeder zum Heile gelangen, der es gläubig an- und aufnimmt, der Jude und Nichtjude: παντι τῳ πιστ. λ. Ἑλλην steht hier, wie 3. 29. τα εθνη, zu Ιουδαιος in einem allgemeinen national-religiösen Gegensatze; und ist also überhaupt: Nichtjude, Heide, vgl. 2, 9.; die Bezeichnung des Nichtjuden oder Heiden mit Ἑλλην beruht auf der weiten Verbreitung der griechischen Sprache, Wissenschaft und Sitten. Während der Ap. die Juden und Heiden gemeinsam an dem Evangelium betheiligt sein

läßt, so scheint er in *πρωτον* [1]) — *και* doch einen Unterschied in der beiderseitigen Betheiligung auszusprechen. Viele Ausleger nehmen *πρωτον* zeitlich zuerst, so daß sich in *και* der Sinn von *επειτα* legt oder dies neben *και* zu ergänzen wäre; so wäre also der zeitliche Unterschied der Betheiligung ausgesprochen [2]), wie denn Paulus es als göttliche Anordnung weiß, das Evangelium zuerst den Juden zu predigen (Apg. 13, 46. *ὑμιν ην αναγκαιον, πρωτον λαληθηναι τον λογον του θεου*; vgl. Matth. 10, 5.), der er auf seinen Missionsreisen immer Folge geleistet hat, vgl. Apg. 14, 1. 17, 1, 10. 17. Nach dieser Rücksicht empfiehlt sich die vorliegende Deutung; sie wird aber nicht nur unsicher, sondern erscheint als völlig unhaltbar, wenn die Stelle 2, 9. 10. in Vergleichung gezogen wird, wo *πρωτον* in Hinsicht auf Bestrafung und Belohnung der Juden nicht im Sinne von zuerst genommen werden kann; es zeigt sich nämlich sonst nirgends bei Paulus eine Spur der Vorstellung [3]), daß bei dem künftigen Gerichte die Juden zuerst, und nachher die Heiden gerichtet würden. Die angezogene Stelle ist auch der Deutung im Sinne von **potissimum**, vornehmlich, vorzugsweise [4]), entgegen, denn diese Erklärung eignet sich dort ebenfalls nicht; wenn nämlich zwar der Jude bei höherer religiös-sittlicher Erleuchtung wegen Sünde und Laster mehr strafbar ist als der Heide, so kann er doch in der Belohnung der Rechtschaffenheit nicht vor dem frommen Heiden bevorzugt werden; in diesem Betracht werden Kap. 2 Jude und Heide vollkommen gleichgestellt.

---

1) Fehlt nur in B G Boern. Tert.

2) Chrysost. *Τι βουλεται αυτη ἡ διαφορα; — — ταξεως εστι τιμη μονον το πρωτον· και γαρ ουκ εν τω μειζονα δικαιοσυνην πλεονεκτει, αλλα εν τω πρωτον αυτην λαβειν τετιμηται μονον.* So Theodor. Theophyl. Augustin de spiritu et lit. c. 9.) und der größere Theil der neuern Ausleger.

3) Die ihr Krehl unterlegen will.

4) Estius, Fritsche, Reithmayr u. A.

le Schwierigkeiten verschwinden, wenn πρωτον — και
umerativ genommen wird: erstlich und sodann oder
eitens, so daß die Juden mit πρωτον nur als das eine
ilungsglied der Allgemeinheit eingeführt werden, ohne daß
den Heiden gegenüber in ein anderes Verhältniß zum Evan-
um oder evangelischen Heile treten.

V. 17. Die Partikel γαρ verbindet diesen Vers erklärend
r begründend mit dem vorausgehenden: das Evangelium
Kraft Gottes zum Heile, inwieferne oder da näm-
geoffenbart wird in demselben 2c.; und es wird mit
r Erklärung das Hauptthema des Briefes aufgestellt:
αιοσυνη θεου εκ πιστ. λ. Hier fragt es sich zuerst,
θεου ein Genit. der Angehörigkeit, die δικαιοσυνη
ου, also eine Eigenschaft Gottes sei, oder ob er ein Ver-
tniß ausdrücke, nach welchem die δικαιοσ. den Men-
en zufällt. Diejenigen, welche die erstere Erklärungsweise
lgen, verstehen unter der δικαιοσ. θ. entweder das Ge-
tsein Gottes [1]), welches sich darin offenbare, daß er
e Gnade Allen gleichmäßig, ohne Ausschluß oder Be-
ugung, mittheile; oder die Wahrhaftigkeit und Treue
tes (vgl. 3, 5.) [2]), vermöge welcher er seine Verheißungen
llt, oder die rechtfertigende, gerechtmachende
be Gottes, d. i. die göttliche Liebe, inwieferne
den sündigen Menschen die Gerechtigkeit mit-
ilt (nach 3, 26.) [3]). Jenes Gerechtsein und die Wahrhaf-
eit Gottes fügen sich aber gar nicht in den Zusammenhang,
was die letztere Auffassung anbelangt, so wird diese zwar
h 3, 26. empfohlen, wo δικαιοσ. θ. in diesem Sinne auf-
ßt sein will, da die Erklärung nachfolgt, daß Gott sei

Origen. Justitia enim Dei in evangelio revelatur per id, quod a salute nullus excipitur, sive Judæus, sive Græcus, sive barbarus veniat.
Ambros. Justitia est dei, quia, quod promisit, dedit.
Usteri (Lehrbegr. 5. Aufl. S. 91).

[redacted]

δικαιουντα τον εκ πιστεως; dagegen aber ist 10, 3. θεου bei δικαιοσ. unzweifelhaft ein genit. orig. oder causae, wie ganz klar aus Vergleichung der ähnlichen Stelle Phil. 3, 9. erhellt, wo dafür εκ θεου steht, und in beiden Stellen ist nun die δικαιοσ. Gerechtigkeit im Menschen, menschliche Eigenschaft oder Zustand, der von Gott gegeben oder geschafft wird, im Gegensatze zu einer δικαιοσ., welche durch eigene Kraftanstrengung angestrebt wird, durch Befolgung des Gesetzes, — ιδια δικαιοσ., ἡ εκ νομου. Daß auch hier (und in der parallelen Stelle 3, 22.) so zu deuten sei, ist aus dem angefügten Citate zu entnehmen, wo in δικαιος die δικαιοσυνη in ein menschliches Subjekt verlegt wird [1]). Grammatisch möglich wäre die Deutung des Genit. θεου = ενωπιον του θ. oder παρα τῳ θεῳ (vor Gott geltend) vgl. 2, 13. 3, 20. Gal. 3, 11., aber die angeführten Stellen entscheiden für die Auffassung = εκ θεου. Αποκαλυπτεσθαι im N. T. sowohl von der formalen Kundmachung für die Erkenntniß, insbesondere von den Gedanken und Rathschlüssen Gottes, die vor ihrer Enthüllung μυστηριον sind, vgl. Eph. 3, 5. 1 Cor. 2, 10., als auch von dem faktischen, thatsächlichen Offenbarwerden des Verborgenen, oder Eintreten dessen, was zu erwarten ist, 8, 18. 19. 1 Cor. 3, 13. 1 Petr. 5, 1. Hier wird das Wort im erstern Sinne gebraucht: die Gottesgerechtigkeit war in dem göttlichen Willen beschlossen und das Beschlossene wird nun im Evangelium kund gethan, und zwar wird geoffenbaret, daß Gott die Gerechtigkeit ertheilen wolle, und wie sie erlangt wird, so daß sie durch das Evangelium wirklich erlangt werden kann. Ihr Besitz ist die Bedingung der σωτηρια, und so ist also das Evangelium, inwieferne es zur Gerechtigkeit führt, Mittel zum Heile.

---

1) So August. De spirit. et lit.: justitia dei — qua induit hominem, cum justificat impium; und die meisten spätern und neuesten Erklärer: Estius, Calmet, Rückert, de Wette, Baumgarten-Crusius, Reithmayr u. A.

Es ist nun aber der Begriff der von Gott kommenden δικαιοσυνη näher zu bestimmen. Es beziehen sich darauf die Ausdrücke δικαιουν und δικαιωσις, deren Gebrauch für diesen Begriff erklärend ist. Δικαιουν, von Gott in Beziehung auf die Menschen gesagt, ist: gerecht machen, vergl. 3, 26. 30. 4, 5. 5, 9. 8, 30. Gal. 3, 8.; das passive δικαιουσθαι heißt dem Sinne der aktiven Form gemäß: zum Gerechten gemacht werden oder gerecht werden, vergl. 3, 24. 28. 6, 1. 1 Cor. 6, 11. Tit. 3, 7., womit sich gewöhnlich die Nebenvorstellung verbindet: es werden im Urtheile Gottes, bei ihm zur Anerkennung als Gerechter gelangen, oder es ist die Bedeutung: als gerecht befunden werden, als gerecht gelten, allein gedacht, vergl. 2, 13. 3, 20. 1 Cor. 4, 4. Gal. 2, 16. 3, 11. Dem Verbum entspricht nach der Bedeutung des Aktiv. und der gleichartigen des Passiv. das Substantive δικαιωσις. Die δικαιωσις, Gerechtmachung, besteht bei den sündigen Menschen einmal in der Nachlassung der Sünden, wie sie als Schuld an ihm haften, s. 4, 5. 7. 8. (vergl. Apg. 13, 39. 40.), und zwar ist dieses negative Moment für sich gemeint, wo die Heiligung als Stimmung des Gemüthes für Gott und Erwirkung einer auf Gott und seinen heiligen Willen gerichteten Gesinnung durch den heiligen Geist daneben besonders ausgedrückt wird, vergl. 1 Cor. 6, 11.; oder es wird unter Einem diese Heiligung mitbegriffen, wenn δικαιωσις, δικαιουν, δικαιουσθαι, allein steht, vergl. Röm. 4, 25. 5, 1. 18. und namentlich Tit. 3, 7., wo dem δικαιωθεντες V. 5 vorausgeht: εσωσεν ἡμας δια λουτρου παλιγγενεσιας και ανακαινωσεως πνευματος ἁγιου. Immer ist aber in der δικαιωσις (δικαιουν, δικαιουσθαι) die Heiligung, mit welcher der Mensch erst wahrhaft zum Gerechten wird, so sehr mit dem Negativen der Sündenvergebung in Verbindung gedacht, daß sich dieses nicht ohne jene vollzieht, daß beides *nur miteinander* Statt findet, so

daß der ἁγιασμος eben nur die positive Seite der δικαιωσις ist. Dieß ist die katholische Auffassung von der δικαιωσις, Rechtfertigung, die, wie aus der beigebrachten Stelle erhellt, den apostolischen Sinn enthält, und es legen diese Auffassung auch ansehnliche protestantische Theologen zum Grunde, wenn sie den abgeleiteten Begriff von δικαιοσυνη (siehe sogleich unten) bestimmen.

Die δικαιοσυνη θεου ist eben der Zustand und das Verhältniß, in welches die göttliche Rechtfertigung den sündigen Menschen versetzt. Sie ist also den voranstehenden Erörterungen zufolge 1. Freiheit von Schuld, vermöge der Nachlassung der Sünden und Sündenschuld, αφεσις των ἁμαρτιων u. παραπτωματων Eph. 1, 7.; 2. sittliche Erneuerung oder ethische Heiligkeit des innern Menschen [1], d. i. eine feste, kräftige Richtung des Geistes auf Gott, aus welcher gute Werke hervorgehen, unter Mitwirkung des Menschen hervorgebracht und erhalten durch den heiligen Geist, vergl. noch Eph. 2, 10. 2 Theff. 2, 13. Da die Gerechtigkeit in Schuldlosigkeit und Heiligkeit, die im Menschen ist, auch in dem Urtheile Gottes, der sie selbst verleiht, als solche, als Gerechtigkeit gilt, anerkannt und zuerkannt wird, so schließt sich im Begriffe von δικαιοσυνη an das Gerechtsein 3. die Vorstellung des Gerechtgeltens vor Gott oder der Gottgefälligkeit an, entsprechend dem vorhin erwähnten Gebrauche von δικαιουσθαι.

In den mannigfaltig gedeuteten Zusätzen εκ — πιστιν verbinden wir sowohl εκ πιστεως, als auch εις πιστιν mit δικαιοσυνη, und fassen πιστις beidemale im ganz gleichen Sinne vom christlichen Glauben, auch ohne einen

1) So auch von protestantischer Seite gegen die alte protestantische Dogmatik, welche nur Vergebung der Sünden gelten lassen will, Köstlin Lehrbegriff S. 317 und 322, Baumgarten-Crusius.

der Sündhaftigkeit und Lasterhaftigkeit eine genetische Darstellung; es enthält dieselbe die Hauptmomente der religiös-sittlichen Geschichte des Heidenthums. Die Genesis der heidnischen Versunkenheit, welche auf ihrer höchsten Stufe ein schauderhaftes Bild darbietet, läßt der Ap. ausgehen von der praktischen Irreligiosität, auf welche die Verdunkelung der religiösen Vorstellungen, und sofort der Götzenglaube und Götzendienst erfolgte, damit aber auch zugleich und immer fortschreitend der Verfall der Sittlichkeit im engern Sinne bis zur Unnatürlichkeit des Lasters. Daß dieser religiös-sittliche Verfall der Heiden ein selbstverschuldeter sei, wird sogleich anfangs

V. 19. u. 20., begründet. Der Apostel bezieht sich hier auf die natürliche Offenbarung Gottes, aus welcher die Heiden Gott erkannten oder erkennen konnten. Das Adjektiv *γνωστος* ist im N. T. nur in der Bedeutung bekannt gebraucht, und auch bei den LXX. läßt sich ein anderer Gebrauch mit Sicherheit nicht nachweisen; *γνωστον* (substantivisches Neutr. vgl. V. 20. 2, 4. a.) *θεου* wäre hiernach: das Bekannte von Gott oder die Gotteskenntniß im objektiven Sinne [1]). Dieser Auffassung, die durch den neutest. und hellenistischen Sprachgebrauch empfohlen wird, steht auch dem Gedanken nach nichts entgegen; der Inhalt dieser Gotteskenntniß würde durch den allgemeinen Ausdruck ganz unbestimmt gelassen. Dagegen läßt sich die Deutung von der Gotteskenntniß im subjektiven Sinne (= *γνωσις*, Erkenntniß) [2]) sprachlich nicht rechtfertigen [3]), und es verträgt sich auch *φανερον* nicht damit, denn dies geht auf etwas Objektives, das im Bewußtsein hell und offenbar wird oder ist; ebenso auch *εφανερωσε* im andern Satze. Die classische

---

1) Reiche, de Wette, Meyer, Krehl, Reithmayr (das, was von Gott allgemein erkannt wird).

2) Chrysost. Theodoret., Tholuck, Stengel.

3) Nicht hieher gehört die bezogene Stelle Justin. Apol. II. c. 4. *διο εν τη φυσει τη των ανθρωπων εστι το γνωριστον καλου και κακου*, denn hier ist ja das Adj. neutr. ein anderes.

Gräcität bietet aber von γνωστος noch die Bedeutung erkennbar dar [1]), und zwar scheint hier diese Bedeutung ausschließlich im Gebrauche zu sein, wogegen „bekannt“ mit γνωτος gegeben wird. Mit dieser Bedeutung wird die Zusammenstellung γνωστον του θεου weniger hart, und es sagt auch der Sinn mehr zu, als nach der ersten Auffassung. Es läßt sich nicht dagegen einwenden, „daß nicht alles von Gott Erkennbare den Heiden bekannt wäre“ [2]); το γνωστον soll nicht in so weitem Sinne von allem Erkennbarem genommen werden, denn indem der Apostel von den Heiden spricht, so abstrahirt er von dem, was nur durch außerordentliche göttliche Belehrung erkannt werden kann [3]). Εν αυτοις kann für sich angesehen heißen bei ihnen, vgl. 1 Cor. 2, 6. 11, 19. Phil. 1, 13., und in ihnen, vgl. 2 Cor. 5, 11., oder es ließe sich εν auch als nota dativi nehmen, also εν αυτοις = αυτοις, vgl. 1 Cor. 14, 11. Die Deutung in ihnen verdient aber den Vorzug, da sie sich am besten zu φανερον eignet, vgl. 2, 15.: das Erkennbare von Gott ist in ihnen, d. i. in ihrem Geiste, in ihrem Bewußtsein, offenbar, ist geschaut und erkannt. Dieß sagt der Ap. nicht in der engern Beziehung auf die heidnischen Philosophen, sondern von den Heiden insgesammt, indem er ja ihre gemeinsame Strafbarkeit begründen will. Da er aber so eben gesagt hat, daß die Heiden die Wahrheit darnieder halten, zufolge dessen sie nicht zur klaren Erscheinung im Bewußtsein kommen kann, und nachher, V. 21 ff.,

---

1) Sicher Sophocl. Oedip. R. v. 362. (s. dazu Hermann u. Bothe) Plat. Rep. l. VII. p. 517. C. Theaet. p. 202 B. Xenoph. Hellen. II. 3, 18. Vgl. Ast Lex. Plat. s. h. v. — Vielleicht auch Sir. 21, 7., aber nicht (nach Tholuck) Apg. 4, 16.

2) de Wette.

3) In diesem Sinne deutet schon Origenes: quod notum est dei, i. e. quod agnosci de deo potest per conjecturam creaturae. Theophyl. Oecum. Estius, Rückert, Baumgarten-Crusius u. A.

sich näher darüber verbreitet, daß ihre religiöse Einsicht getrübt, und sofort ihre religiöse Anschauung unwahr geworden sei, so ist dieser Satz: „daß das Erkennbare von Gott in den Heiden offenbar sei," in seiner Allgemeinheit bedingungsweise oder mit einer Voraussetzung ausgesprochen: nämlich mit der Bedingung oder Voraussetzung, daß sie den Willen haben, das Erkennbare wirklich zu erkennen und in der Anschauung festzuhalten. So aufgefaßt schließt der Satz den Gedanken ein, daß es den Heiden wenigstens immerdar möglich gewesen sei, eine wahre und klare Erkenntniß von Gott zu haben.

Die wirkliche Erkenntniß Gottes ist vermittelt durch göttliche Offenbarung, ὁ θεος γαρ[1]) θεος εφανερωσε. Diese Offenbarung wird durch den Aor. εφανερωσε in die Vergangenheit versetzt; aber man hat hier nicht an die ursprüngliche Entwicklung des Gottesbewußtseins zu denken, wie sie durch unmittelbare Einwirkung bei dem Urvater des Geschlechtes für das ganze Geschlecht geschehen ist, denn V. 20 gibt ja die Erklärung von dieser φανερωσις, daß sie von der Selbstoffenbarung Gottes zu verstehen sei, die sich in der Hervorbringung der Weltgeschöpfe vollzogen hat, welche sofort eine bleibende Offenbarung Gottes sind. Das Gottesbewußtsein im Allgemeinen, als Gedanke von einem höhern Wesen, wie es unvertilgbar im Menschengeiste liegt, wird hier vorausgesetzt. Dieses sollte sich an den Weltgeschöpfen erhalten, immer wieder neu beleben und ausbilden. Unter τα αορατα θεου, das Unsichtbare Gottes, sind göttliche Eigenschaften zu verstehen, wie dies aus der nachfolgenden spezialisirenden Erklärung ἡ δε αϊδ. δυναμις λ. erhellt. Das Oxymoron τα αορ. — καθορατα wird durch das Part. νοουμενα verdeutlicht; νοειν ist denken oder mit dem Geiste, νους, auffassen, ergreifen und begreifen,

1) So die Stellung von γαρ nach ABD*EGH und einigen Minuskk. für ὁ γαρ θ. im text. rec.

wornach also $\kappa\alpha\vartheta o\varrho\alpha\nu$ ein geistiges Schauen ist, das durch geistige Perception vermittelt wird oder diese selbst ist. Dieses Schauen wird weiter bestimmt mit απο κτισεως κοσμ. und τοις ποιημ. Der Dativ ποιημασι könnte grammatisch als das Subjekt von καθορ., also = ὑπο των ποιηματων genommen werden; dann müßten die ποιηματα die mit Vernunft begabten Geschöpfe sein, und zwar wäre vornehmlich an die Menschen zu denken [1]; aber es gebraucht sonst Paulus nirgends ποιημα in diesem Sinne (Eph. 2, 10. gehört nicht hieher) und es führt hier auch das vorausgehende κτισις auf den ganz allgemeinen Begriff: geschaffene Dinge, Werke, Weltgeschöpfe; vgl. Ph. 143, 5. Mit dieser Bedeutung ist der Dativ instrumental: durch oder mittelst der Werke, was auch ist: an den Werken. Κτισις ist nicht Schöpfungswerk, wie das Wort alleinstehend vom Geschaffenen gebraucht wird, vgl. Röm. 8, 19.; so wäre απο = δια und Beides απο κτισεως κ. und ποιημ. zusammengehörig: „geschaut an dem Weltwerke (nämlich) in den einzelnen Geschöpfen [2]"; — der Genit. κοσμου legt in κτισις die **notio actionis**, es bedeutet also **creatio**, und απο erhält darnach den zeitlichen Sinn: von — an, seit: „von der Schöpfung der Welt an wird mittelst der Geschöpfe, oder an denselben geschaut." Die Betrachtung der Schöpfungswerke, insbesondere der großen und vielen Weltkörper, führt den denkenden Geist zuerst auf die göttliche Macht, die er als eine allkräftige erkennt und zugleich als eine ewige, da sie alles außer Gott Seiende ins Dasein gerufen hat und also vor Allem war; deßhalb setzt Paulus bei der Spezialisirung des Unsichtbaren die ἀΐδιος αυτου δυναμις voran. Im zweiten Gliede, wo man ingleichem etwas Besonderes erwartet, scheint sich der Apostel wieder ganz ins Allgemeine zu verlieren, denn die θειοτης, Göttlichkeit, könnte von dem Inbegriffe aller göttlichen Eigen-

1) Baumgarten-Crusius.
2) Reithmayr.

schaften verstanden werden. Aber wenn er zuerst eine besondere Eigenschaft Gottes nennt, so berechtigt dieß zur Annahme, daß er auch im zweiten Gliede eine solche im Sinne habe, und da er hier in Gedanken Gott der gesammten Schöpfung entgegenstellt, so ist es offenbar die Majestät Gottes, was er mit *θειοτης* bezeichnen will, und zwar diese nach dem Begriffe, daß Gott der Herr und Lenker von Allem sei, vergleiche Psalm 92, 9. 97, 9. 103, 19. 104, 1 ff. a. In der Majestät Gottes ist nach diesem Begriff mit der absoluten Weisheit wieder die allkräftige Macht enthalten, aber sie wird hier auf die geschaffene Welt bezogen, während sie in *δυναμις* als die hervorbringende, schaffende gedacht ist. Andere lassen den Ap. bei *θειοτης* wenigstens vorzugsweise an die Güte Gottes [1]) (wegen *ευχαριστησαν* V. 21), oder an die Heiligkeit und Gerechtigkeit (Luk. 18, 19. [2]) denken; beides im Hinblicke auf die Schöpfungswerke im Allgemeinen weniger geeignet. Hierzu s. Weish. 13, 1—5. Apostelg. 14, 17 [3]). Zu dieser Manifestation Gottes mittelst der Weltgeschöpfe kommt noch seine Selbstoffenbarung unmittelbar im Menschengeiste und im Gewissen, wodurch auch die Erkenntniß der moralischen Eigenschaften Gottes und des ethischen Verhältnisses der Menschen zu ihm eröffnet wird; s. Joh. 1, 4 ff. — *Εις το ειναι αυτ. αναπολ.* spricht das Ergebniß aus dem Vorhergehenden aus: so daß [4]) sie unentschuldbar sind — nämlich wegen ihrer *ασεβαια* und *αδικια* V. 18. Hätte ihnen nämlich die Kenntniß Gottes und auch die Möglichkeit derselben

1) Reiche, Schneckenburger, Tholuck.

2) Flatt, Stengel (Fülle seiner moralischen Vollkommenheiten).

3) Von den heidnischen Schriftstellern ist zu vergl. Aristot. De mundo VI. *πασῃ θνητῃ φυσει γενομενος αθεωρητος απ᾽ αυτων των εργων θεωρειται ὁ θεος.* Cicero Tuscul. I, 29. Deum non vides, tamen — deum agnoscis ex operibus ejus. De nat. Deor. II. 6. Andere Stellen bei Wetstein ad 4. 1

4) Ueber diesen Gebrauch von *εις* siehe Wiener Gramm. S. 304.

wornach also $\varkappa\alpha\vartheta o\varrho\alpha\nu$ ein geistiges Schauen ist, das durch geistige Perception vermittelt wird oder diese selbst ist. Dieses Schauen wird weiter bestimmt mit $\alpha\pi o$ $\varkappa\tau\iota\sigma\varepsilon\omega\varsigma$ $\varkappa o\sigma\mu$. und $\tau o\iota\varsigma$ $\pi o\iota\eta\mu$. Der Dativ $\pi o\iota\eta\mu\alpha\sigma\iota$ könnte grammatisch als das Subjekt von $\varkappa\alpha\vartheta o\varrho$., also = $\dot{\upsilon}\pi o$ $\tau\omega\nu$ $\pi o\iota\eta\mu\alpha\tau\omega\nu$ genommen werden; dann müßten die $\pi o\iota\eta\mu\alpha\tau\alpha$ die mit Vernunft begabten Geschöpfe sein, und zwar wäre vornehmlich an die Menschen zu denken [1]; aber es gebraucht sonst Paulus nirgends $\pi o\iota\eta\mu\alpha$ in diesem Sinne (Eph. 2, 10. gehört nicht hieher) und es führt hier auch das vorausgehende $\varkappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ auf den ganz allgemeinen Begriff: geschaffene Dinge, Werke, Weltgeschöpfe; vgl. Ps. 143, 5. Mit dieser Bedeutung ist der Dativ instrumental: durch oder mittelst der Werke, was auch ist: an den Werken. $K\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ ist nicht Schöpfungswerk, wie das Wort alleinstehend vom Geschaffenen gebraucht wird, vgl. Röm. 8, 19.; so wäre $\alpha\pi o$ = $\delta\iota\alpha$ und Beides $\alpha\pi o$ $\varkappa\tau\iota\sigma\varepsilon\omega\varsigma$ $\varkappa$. und $\pi o\iota\eta\mu$. zusammengehörig: „geschaut an dem Weltwerke (nämlich) in den einzelnen Geschöpfen [2]“; — der Genit. $\varkappa o\sigma\mu o\upsilon$ legt in $\varkappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ die notio actionis, es bedeutet also creatio, und $\alpha\pi o$ erhält darnach den zeitlichen Sinn: von — an, seit: „von der Schöpfung der Welt an wird mittelst der Geschöpfe, oder an denselben geschaut.“ Die Betrachtung der Schöpfungswerke, insbesondere der großen und vielen Weltkörper, führt den denkenden Geist zuerst auf die göttliche Macht, die er als eine allkräftige erkennt und zugleich als eine ewige, da sie alles außer Gott Seiende ins Dasein gerufen hat und also vor Allem war; deßhalb setzt Paulus bei der Spezialisirung des Unsichtbaren die $\alpha\ddot{\iota}\delta\iota o\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau o\upsilon$ $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ voran. Im zweiten Gliede, wo man ingleichem etwas Besonderes erwartet, scheint sich der Apostel wieder ganz ins Allgemeine zu verlieren, denn die $\vartheta\varepsilon\iota o\tau\eta\varsigma$, Göttlichkeit, könnte von dem Inbegriffe aller göttlichen Eigen-

1) Baumgarten-Crusius.
2) Reithmayr.

weil es nicht sein Gesetz ist, und damit werden wir auf die andere Auffassung von *παραδιδοναι* im Sinne überlassen (negative Causalität [1]) hingeführt. Diese wird auch durch anderwärtige Schriftstellen unterstützt: Sir. 4, 19., wo in ähnlichem Zusammenhange *καταλειπειν* und *παραδιδοναι* verbunden ist; Apostelg. 7, 42. wo dem *παρεδωκε* (*αυτους λατρευειν τη στρατιᾳ του ουρανου*) vorangeht *εστρεψε ὁ θεος* — „er wandte sich ab, zog seine Gnade zurück;“ Apg. 14, 16., wo Paulus in freier Anwendung der Psalmstelle 81, 12. für *εξαπεστειλα αυτους — ἱνα πορευσωνται* λ. setzt *ειασε παντα τα εθνη πορευεσθαι* λ. vergl. dazu 17, 30. Dieses Ueberlassen von Seite Gottes ist aber nicht ein bloß passives Verhalten, sondern schließt die Zurückziehung der Gnade ein, welche als außerordentliche (das Gewissen verstärkende) Mahnung und Anregung im Innern des Menschen und äußerlich als Providenz auf ihn wirkt [2]). Es verbindet sich auch mit dieser Auffassung die Vorstellung von einem göttlichen Strafakte; aber der Gegenstand der Strafe, die sittliche Verkehrtheit und Lasterhaftigkeit, in welche Gott die Heiden verfallen läßt, bleibt immerhin ihr eigenes Werk, daher Eph. 4, 19. statt *παρεδωκε ὁ θεος*: *οἱ απηλγηκοτες ἑαυτους περεδωκαν τη ασαλγειᾳ εις εργασιαν ακαθαρσιας* λ., und zieht deshalb die künftige Strafe nach sich, V. 32.

Die gleiche Sündhaftigkeit und Strafbarkeit der Juden stellt der Ap. Kap. 2.—3, 20. dar, mit Berücksichtigung und Bekämpfung des Heiligkeitsdünkels und des theils eitlen, theils freventlichen Vertrauens derselben, die sich zu Richtern der Heiden aufwerfen, sich mit ihrer bessern religiös-sittlichen Er-

---

1) So die Väter: Chrysost. *παρεδωκεν ενταυθα ειασε.* Theodoret. *συνεχωρησε.* So Theophyl. Oecum. Augustin. Expos. etc. dimisit. Ambrosiast. tradere est dimittere. Ebenso viele Neuern; vergl. auch Wilke Rhetorik S. 52 f.

2) Theodoret. *της οικειας προμηθειας εγυμνωσε.* Chrysost. *γυμνων της ἑαυτου βοηθειας.*

kenntniß mittelst des Gesetzes selbstgefällig über sie erheben, schon wegen des äußerlichen Abzeichens der fleischlichen Beschneidung sich einen höhern Werth vor Gott zuschreiben, und auf solches die Zuversicht des Heiles gründen. Ihre Verdammungssucht gegen die Heiden veranlaßt den Ap., die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichtes entgegenzuhalten, und die Norm desselben nach verschiedenen Rücksichten darzustellen, worauf er den Widerstreit zwischen Erkenntniß und Leben bei den Juden rügend hervorhebt und die Werthlosigkeit der fleischlichen Beschneidung ohne Gesetzerfüllung und des äußerlichen Judenthums überhaupt darthut; nach einigen außer dem Zusammenhange liegenden Zwischenerörterungen begründet er sein Urtheil rücksichtlich der Sündhaftigkeit der Juden durch eine Reihe von Bibelstellen. Im Zusammenhange der Darstellung des göttlichen Gerichts Kap. 2. fügt der Ap.

V. 14. und 15. eine Nachweisung und Begründung davon ein, daß auch die Heiden ein Gesetz haben, und zwar ein solches, welches seinem wesentlichen Inhalte nach dem geschriebenen Gesetze der Juden gleich komme. Die Nachweisung geht von dem sittlichen Thun und Streben der Heiden aus; sie bethätigen sich dabei als ihre eigenen Gesetzgeber, und zwar legen sie in der Uebereinstimmung ihres Thuns und Strebens mit den Forderungen des Gesetzes der Juden an den Tag, daß sie dieselben Forderungen in ihrem Innern tragen. Ὅταν V. 14., hier nicht wann, so oft, sondern wenn vergl. 1 Cor. 3, 4., setzt einen wirklich eintretenden Fall, der zur Grundlage einer Folgerung dienen soll. Ἐθνη ist = τα ἐθνη zu nehmen, vergl. 3, 29. 9, 30.; der Apostel hat nicht einzelne Individuen im Auge, sondern spricht im Allgemeinen davon, daß auch bei den Heiden eine Befolgung und Ausführung dessen vorkomme, was das positive Gesetz der Juden befehle — τα του νομου = τα δικαιωματα τ. ν. V. 26; dieß ist aber nicht auf den ganzen Umfang der Gesetzesforderungen auszudehnen, sondern man hat an ein unbestimmtes Maaß derselben zu denken, so wie

unbestimmt bleibt, bei welchen Individuen und wie oft
Erfüllung vollziehe; und *ποιειν* gilt nicht nur von
tsächlichen Ausführung, sondern auch von dem Be-
der Willensbestimmung, dem Ringen nach der That;
rfehlt ist die Deutung von *ποιειν τα τ. ν.*: befehlen,
ten, drohen, wie das Gesetz[1]). *Φυσει* kann nur mit
nicht mit dem vorausgehenden *νομ. εχοντα* verbun-
den; es steht entgegen der Belehrung und Anleitung
in positives Gesetz im Sinne: von der eigenen
oder Naturanlage unterwiesen und be-
(vergl. 1 Cor. 11, 14.)[2]). *Οὗτοι* (wie *εχοντες*
ad sens.) — *νομος* macht den Schluß aus dem
ehenden: wenn die Heiden, die kein Gesetz haben,
tur die Gebote des Gesetzes thun, so sind sie, indem
Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz, d. i. sie haben
gel oder Norm des sittlichen Thuns in sich, welches
lle des positiven Gesetzes vertritt.

letzte Gedanke wird V. 15. weiter erörtert; *οἵτινες*
ternd, quippe qui. Zu *ενδεικν.*, sehen lassen, zur
ung bringen, offenbaren, s. 9, 22., ist das
ehende *ποιειν τα τ. ν.*, V. 14., zu ziehen: sie
rch ihr, den Forderungen des Gesetzes entsprechendes,
nd Streben an den Tag, daß rc. *Το εργον τ. ν.*
vom Gesetze vorgeschriebenen sittlichen Leistungen in
sammen, vergl. *εργ. καλ.* V. 7.; diese Leistungen
er ins Herz — d. i. in das Innere, in den Geist
rieben in ihrer idealen Form, als Vorschriften,
n, so daß also *το εργον τ. ν.* gleich ist dem *τα τ. ν.*
καιωματα τ. ν. V. 14. u. 26. Die Idee des Sitt-
wird nämlich für den Geist vermittelst des Gewissens
er gesetzgebenden Funktion zu einem Imperativ,
dem das gesetzgebende Gewissen die einzelnen Seiten

---

za, Copellus, Elsner, Wetstein, Flatt.
ol. Matth. *φυσει, τουτ' εστι τοις φυσικοις ἑπομενα λογισμοις.*

kenntniß mittelst des Gesetzes selbstgefällig über sie erheben, schon wegen des äußerlichen Abzeichens der fleischlichen Beschneidung sich einen höhern Werth vor Gott zuschreiben, und auf solches die Zuversicht des Heiles gründen. Ihre Verdammungssucht gegen die Heiden veranlaßt den Ap., die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichtes entgegenzuhalten, und die Norm desselben nach verschiedenen Rücksichten darzustellen, worauf er den Widerstreit zwischen Erkenntniß und Leben bei den Juden rügend hervorhebt und die Werthlosigkeit der fleischlichen Beschneidung ohne Gesetzerfüllung und des äußerlichen Judenthums überhaupt darthut; nach einigen außer dem Zusammenhange liegenden Zwischenerörterungen begründet er sein Urtheil rücksichtlich der Sündhaftigkeit der Juden durch eine Reihe von Bibelstellen. Im Zusammenhange der Darstellung des göttlichen Gerichts Kap. 2. fügt der Ap.

V. 14. und 15. eine Nachweisung und Begründung davon ein, daß auch die Heiden ein Gesetz haben, und zwar ein solches, welches seinem wesentlichen Inhalte nach dem geschriebenen Gesetze der Juden gleich komme. Die Nachweisung geht von dem sittlichen Thun und Streben der Heiden aus; sie bethätigen sich dabei als ihre eigenen Gesetzgeber, und zwar legen sie in der Uebereinstimmung ihres Thuns und Strebens mit den Forderungen des Gesetzes der Juden an den Tag, daß sie dieselben Forderungen in ihrem Innern tragen. Ὅταν V. 14., hier nicht wann, so oft, sondern wenn vergl. 1 Cor. 3, 4., setzt einen wirklich eintretenden Fall, der zur Grundlage einer Folgerung dienen soll. Ἐθνη ist = τα ἐθνη zu nehmen, vergl. 3, 29. 9, 30.; der Apostel hat nicht einzelne Individuen im Auge, sondern spricht im Allgemeinen davon, daß auch bei den Heiden eine Befolgung und Ausführung dessen vorkomme, was das positive Gesetz der Juden befehle — τα του νομου = τα δικαιωματα τ. ν. V. 26; dieß ist aber nicht auf den ganzen Umfang der Gesetzesforderungen auszudehnen, sondern man hat an ein unbestimmtes Maaß derselben zu denken, so wie

auch unbestimmt bleibt, bei welchen Individuen und wie sich die Erfüllung vollziehe; und ποιειν gilt nicht nur der thatsächlichen Ausführung, sondern auch von dem streben, der Willensbestimmung, dem Ringen nach der Th ganz verfehlt ist die Deutung von ποιειν τα τ. ν.: befeh verbieten, drohen, wie das Gesetz[1]). Φυσει kann nur ποιειν, nicht mit dem vorausgehenden νομ. εχοντα verb den werden; es steht entgegen der Belehrung und Anleit durch ein positives Gesetz im Sinne: von der eige Natur oder Naturanlage unterwiesen und stimmt (vergl. 1 Cor. 11, 14.)[2]). Οὗτοι (wie εχον constr. ad sens.) — νομος macht den Schluß aus Vorhergehenden: wenn die Heiden, die kein Gesetz ha von Natur die Gebote des Gesetzes thun, so sind sie, in sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz, d. i. sie ha eine Regel oder Norm des sittlichen Thuns in sich, wel die Stelle des positiven Gesetzes vertritt.

Der letzte Gedanke wird V. 15. weiter erörtert; οἵτι ist erläuternd, quippe qui. Zu ενδεικν., sehen lassen, Erscheinung bringen, offenbaren, s. 9, 22., ist vorhergehende ποιειν τα τ. ν., V. 14., zu ziehen: legen durch ihr, den Forderungen des Gesetzes entsprechen Thun und Streben an den Tag, daß ꝛc. Το εργον τ faßt die vom Gesetze vorgeschriebenen sittlichen Leistungen Eins zusammen, vergl. εργ. καλ. V. 7.; diese Leistun sind aber ins Herz — d. i. in das Innere, in den G eingeschrieben in ihrer idealen Form, als Vorschrift Regeln, so daß also το εργον τ. ν. gleich ist dem τα ν oder δικαιωματα τ. ν. V. 14. u. 26. Die Idee des G lichen wird nämlich für den Geist vermittelst des Gewis in seiner gesetzgebenden Funktion zu einem Impera und indem das gesetzgebende Gewissen die einzelnen Se

1) Beza, Copellus, Elsner, Wetstein, Flatt.
2) Schol. Matth. φυσει, τουτ' εστι τοις φυσικοις ἑπομενα λογισ

schließlich [1]), an den sittlichen Theil desselben: es ist der νομος als ethische Norm des Lebens gedacht. Dieß erhellt mit Sicherheit aus dem Satze: *δια γαρ νομ. επιγν. ἁμαρτ.*, vgl. 7, 7., und aus 2, 13 ff., wo ebenfalls von Gesetz und Rechtfertigung die Rede ist, und in diesem Zusammenhange das mosaische Gesetz mit dem Naturgesetze, d. i. mit den sittlichen Vorschriften im Innern des Menschen verglichen, und beide im Wesentlichen gleichgestellt werden. *Εργα νομ.* könnte nun im objektiven Sinne genommen werden: Werke, welche und wie sie das Gesetz vorschreibt, vgl. 2, 15.; allein so ergäbe sich der Gedanke, daß die Erfüllung des Sittengesetzes, auch als vollkommen vorausgesetzt, vor Gott keinen Werth habe, daß der Mensch, auch wenn er die Gesetzesvorschriften insgesammt und mit der rechten moralischen Gesinnung ausüben würde, dennoch im Urtheile Gottes nicht als Gerechter gälte; damit steht aber 2, 13. vgl. 10, 5. im Widerstreite. Es sind also *εργ. ν.* Werke, die Jemand im Gesetzesdienste verrichtet, das gesetzliche Thun und Wirken, welches der Apostel als unvollkommen denkt. Unvollkommen ist es sowohl vermöge der Beschaffenheit des Gesetzes, welches nur gebietet und verbietet, mit Vorhaltung von Belohnung und Strafe, ohne zur Freude und Lust am Guten zu erheben, ohne Kraft zur Befolgung desselben mitzutheilen, — als auch vermöge der Beschaffenheit der Menschennatur im unerlösten Zustande, wo die Sinnlichkeit dem Geiste und den Anforderungen des göttlichen Gesetzes widerstrebt, und Unlust gegen das Göttliche erzeugt, so Kap. 7. Die Unvollkommenheit des gesetzlichen Wirkens ist theils extensive Mangelhaftigkeit, da nämlich die Gesetzerfüllung überall nur theilweise und ohne Stetigkeit geschieht: neben Befolgung der einen Gebote Uebertretung anderer, und Befolgung und Uebertretung derselben Gebote nacheinander; theils

1) Moral- und Ceremonialgesetz fassen zusammen: Ambrosiast., Theodor. u. A.

ist sie Mangelhaftigkeit nach Innen, es fehlt bei der Thai die rechte moralische Gesinnung, sie ist nicht aus Liebe zum Guten oder Verabscheuung des Bösen hervorgegangen, sondern der Hinblick auf bevorstehenden Lohn oder Strafe hat t erzeugt, oder sie ist eine gewohnheitsmäßige Verrichtung, – *εργα νεκρα* Hebr. 6, 1. 9, 14. Bei solchem Gesetzesdienste ist aber die Gerechtigkeit nicht in dem Menschen, und r kann also auch nicht in dem Urtheile Gottes, das der Wahrheit gemäß ist, als Gerechter gelten. *Πασα σαρξ* ist die ganze Menschheit, ohne den Nebenbegriff der Schwäche der Sündhaftigkeit, vgl. Matth. 24, 22. Luk. 3, 6. Apg. 2, 7.; Paulus hat in dem Satze *ου δικαιωθ. — αυτου* wahrscheinlich Ps. 143, 2. vor Augen, wo für *πασα σαρξ — πας ων* steht. Wenn aber nun in dem Collektivsubjekte *πασα σαρξ* die Heiden mitbegriffen werden, wie in *πας ὁ κοσμ.* 3, 19., so ist bei *εργ. νομ.* auch ihr gesetzliches Wirken, und folglich bei *νομος*, zunächst das mosaische Gesetz, auch das Naturgesetz der Heiden mitgedacht. Dieß beruht auf der wesentlichen Identität des positiven und natürlichen Gesetzes, und auf der gleichen Beschaffenheit des gesetzlichen Wirkens der Heiden wie der Juden vermöge der gleichartigen Bedingungen und Verhältnisse in Ansehung des Gesetzes und der menschlichen Natur. — Der mit *γαρ* angefügte Satz soll den vorausgehenden begründen; die Begründung ist eine indirekte: es wird eine positive Wirkung des Gesetzes hervorgehoben, welche nichts hilft, den Gesetzesdienst zu einem vollkommenen zu machen, statt daß dem Gesetze ausdrücklich die Kraft dazu abgesprochen wird; jene ist aber hier als die einzige gedacht, und so wird durch diesen Satz eben das Vermögen des Gesetzes, einen vollkommenen Gesetzesdienst zu bewirken, negirt (vgl. 8, 3.); man kann ergänzen: denn durch das Gesetz wird nur ꝛc. Das Gesetz bringt durch seine Gebote und Verbote die Kenntniß der Sünde **in abstracto**: es wird daran offenbar, was die Sünde sei und worin sie bestehe; aber es wirkt auch die *Kenntniß von der Sünde* im Menschen, von

[redacted]

der Sündhaftigkeit der Menschennatur, indem mittelst des Gesetzes der Widerstreit der Sinnlichkeit gegen das Göttliche zum Bewußtsein kommt, vgl. 7, 7 ff., wo (vgl. 5, 12.) das Gesetz weiter als eine *δυναμις της ἁμαρτιας* (vgl. 1 Cor. 15, 56.), als eine die Sünde erregende und mehrende Potenz dargestellt wird. Unter dem Gesetze ist wieder zunächst das mosaische gedacht, doch läßt sich der Satz von der Wirkung der Erkenntniß der Sünde auch auf das Naturgesetz anwenden; nur gilt er dort im höhern Maaße.

Auf die Nachweisung des allgemeinen Bedürfnisses der Rechtfertignng folgt Kap. 3.

V. 21 ff. die Abhandlung über die Rechtfertigung selbst. Die Hauptmomente in der Abhandlung sind: daß der Glaube, unabhängig von den Gesetzeswerken, der subjektive Grund und die subjektive Vermittlung der Rechtfertigung sei, der Versöhnungstod aber deren objektiv-historischer Grund, und daß die Gottesgerechtigkeit Allen ohne Ausnahme zu Theil werde, welche den Glauben haben. Was den rechtfertigenden Glauben betrifft, so fällt es V. 25., so wie 4, 3. 19 ff. 10, 9 f. in die Augen, daß derselbe, formell betrachtet, vor Allem das Moment der Anerkennung und Ueberzeugung enthält, oder daß dies eigentlich dessen formellen Begriff in abstracto ausmacht; dies gilt vom Glauben, *πιστις* und *πιστευειν*, überhaupt, vgl. 1 Theff. 2, 13. 4, 14. Hebr. 11, 6. und die Stt. in den Evangelien insgesammt. Wenn nun aber im vorliegenden Abschnitte V. 25 in Ansehung des rechtfertigenden christlichen Glaubens als Gegenstand der Anerkennung die durch Christus geschehene Versöhnung besonders hervortritt, so liegt es doch nicht im Sinne des Apostels, daß diese das ausschließliche Objekt von jenem sei, sondern es soll nur als dasjenige angesehen werden, welches in Beziehung auf die Rechtfertigung hauptsächlich in Betracht kommt; es ist weiter auch die ganze übrige christliche Lehre Gegenstand dieses Glaubens, vgl. 4, 24. 10, 9. So hat er einen Inhalt, bei welchem die An-

rkenntniß und Ueberzeugung nothwendig, wie einestheils das Gemüth, so anderntheils auch den Willen berühren muß: es entzündet sich damit dort, im Gemüthe, die Reue, der Schmerz über die Sünde, das Vertrauen auf Gottes Gnade und die Liebe Gottes als Freude und Lust an ihm, — hier, im Willen, die neue Bestimmung für die als Lebensnorm geoffenbarte Wahrheit, d. i. es beginnt mit der Glaubensgewißheit die Liebe Gottes im praktischen Sinne. Alle diese Momente, die mit dem Glauben als vollkommener theoretischer Entschiedenheit für die Wahrheit der christlichen Lehre nothwendig in Verbindung treten, denkt sich der Apostel bei dem rechtfertigenden christlichen Glauben auch wirklich verbunden [1]; sind nicht integrirende Bestandtheile des Wesens des Glaubens, sondern eben dessen Begleitung, worin er sich als kräftig und lebendig bethätigt. Wie unzertrennlich vom Glauben namentlich die neue Bestimmung des Willens für Befolgung der praktischen Offenbarungswahrheit sei, geht daraus klar hervor, daß die Einladung zum Glauben überall mit der Aufforderung zur Sinnesänderung, μετανοια, beginnt, s. Matth. 4, 17. Mark. 1, 15. (Jesus), Apg. 2, 38. (Petrus), 17, 30. 26, 20. (Paulus). Wenn nun die geoffenbarte Heilslehre im Glauben ergriffen wird und mit dem Glauben die angegebene Erregung des Gemüthes und des Willens sich verbindet, so nimmt der Mensch Theil an dem Verdienste des Todes Christi, das er im Glauben anerkennt, die Schuld ist ihm erlassen, und zugleich tritt er in die Gemeinschaft des hl. Geistes (vgl. Gal. 3, 2. 5.), welcher die neue Verfassung des Gemüthes und Willens befestigt und vollendet, und die Kraft zur constanten Vollbringung des Guten verleiht. So tritt der Mensch in den Stand der Gerechtigkeit ein; er hat diese in sich, weil er frei geworden ist von der Schuld der Sünden, und seine neue ethische Geistes-

1) Vgl. Estius, Cornel. a Lap., Klee, Reithmayr z. d. B. u. 1, 17.

der Sündhaftigkeit der Menschennatur, indem mittelst des Gesetzes der Widerstreit der Sinnlichkeit gegen das Göttliche zum Bewußtsein kommt, vgl. 7, 7 ff., wo (vgl. 5, 12.) das Gesetz weiter als eine δυναμις της ἁμαρτιας (vgl. 1 Cor. 15, 56.), als eine die Sünde erregende und mehrende Potenz dargestellt wird. Unter dem Gesetze ist wieder zunächst das mosaische gedacht, doch läßt sich der Satz von der Wirkung der Erkenntniß der Sünde auch auf das Naturgesetz anwenden; nur gilt er dort im höhern Maaße.

Auf die Nachweisung des allgemeinen Bedürfnisses der Rechtfertignng folgt Kap. 3.

V. 21 ff. die Abhandlung über die Rechtfertigung selbst. Die Hauptmomente in der Abhandlung sind: daß der Glaube, unabhängig von den Gesetzeswerken, der subjektive Grund und die subjektive Vermittlung der Rechtfertigung sei, der Versöhnungstod aber deren objektiv-historischer Grund, und daß die Gottesgerechtigkeit Allen ohne Ausnahme zu Theil werde, welche den Glauben haben. Was den rechtfertigenden Glauben betrifft, so fällt es V. 25., so wie 4, 3. 19 ff. 10, 9 f. in die Augen, daß derselbe, formell betrachtet, vor Allem das Moment der Anerkennung und Ueberzeugung enthält, oder daß dies eigentlich dessen formellen Begriff in abstracto ausmacht; dies gilt vom Glauben, πιστις und πιστευειν, überhaupt, vgl. 1 Theß. 2, 13. 4, 14. Hebr. 11, 6. und die Stt. in den Evangelien insgesammt. Wenn nun aber im vorliegenden Abschnitte V. 25 in Ansehung des rechtfertigenden christlichen Glaubens als Gegenstand der Anerkennung die durch Christus geschehene Versöhnung besonders hervortritt, so liegt es doch nicht im Sinne des Apostels, daß diese das ausschließliche Objekt von jenem sei, sondern es soll nur als dasjenige angesehen werden, welches in Beziehung auf die Rechtfertigung hauptsächlich in Betracht kommt; es ist weiter auch die ganze übrige christliche Lehre Gegenstand dieses Glaubens, vgl. 4, 24. 10, 9. So hat er einen Inhalt, bei welchem die An-

Zeitalter in diesem Sinne mißverstanden, denn Jakobus bekämpft dieses Mißverständniß mit nachdrücklicher Nachweisung der Nothwendigkeit der Werke, als die Früchte und Vollendung des Glaubens; s. 2, 14.—20., wo er mit dem Satze schließt: ὥσπερ το σωμα χωρις πνευματος νεκρον εστιν, οὕτω και ἡ πιστις χωρις εργων νεκρα εστιν. Auch bei dem rechtfertigenden Glauben im A. T., von dem P. K. 4. handelt, ist die Stimmung des Gemüthes und Bestimmung des Willens für Gott und sein Gesetz mitzudenken.

Von dem objektiv-historischen Grunde der Rechtfertigung, welcher der Tod Christi ist, handelt

V. 25. f. Der Hauptbegriff ist hier ἱλαστηριον, vom Adjekt. ἱλαστηριος, zur Versöhnung gehörig, oder versöhnend; die Auffassung davon ist aber bei den Auslegern sehr verschieden. Einige nahmen es als Akkus. des Maskul., adjektivisch oder substantiv., **expiantem** (= ἱλασκομενον) oder **propitiatorem s. reconciliatorem**[1]), wogegen mit Recht bemerkt wurde, daß das Wort als Adj. niemals von Personen, sondern nur von Sachen vorkomme[2]), und dem gemäß auch nicht als **substant. mascul. personal.** — ὁ σωτηριος gebraucht werde. Als Neutr. genommen könnte man es nach Analogie von σωτηριον Luk. 2, 30. 3, 6. substantivisch allgemein im Sinne von ἱλασμος 1 Joh. 2, 2., Versöhnung oder Mittel der Versöhnung, verstehen, wie andere Erklärer deuten[3]), wenn nicht der Sprachgebrauch eine unserer Stelle ganz angemessene engere, bestimmtere Bedeutung darböte. Hebr. 9, 5. bezeichnet ἱλαστηριον den Deckel der Bundeslade, im Sinne von Sühndeckel, welche Bezeichnung aus den **LXX.** herstammt, die das hebr.

1) Propitiatorem haben einige lat. Codd., auch der Text des Ambros., und es erklären so Estius, Erasmus, Wahl, Reithmayr.

2) V. Joseph. Antiqq. XVI. 7. 2. De Macc. c. 17. Vergl. Reiche.

3) It., Vulg., Hilar., Beza Castellio, Glöckler, Usteri (Lehrbegr. S. 116.) Rückert.

[redacted]

כַּפֹּרֶת so übersetzen, s. 2 Mos. 25, 18. 3 Mos. 16, 2, 13. (2 Mos. 25, 17. a. ἱλαστηριον επιθεμα), indem sie, geleitet von der dogmatischen Vorstellung der Versöhnung, welche sich an den Deckel der Bundeslade knüpfte, in dem hebr. כַּפֹּרֶת vom Verb. כָּפַר, bedecken, die Pielform כִּפֶּר, die Sünde zudecken, versöhnen, zum Grunde legten; diese Dirivation drückt auch die voranstehende masoretische Punktation des Substant. aus. Am Versöhnungstage sprengte nämlich der Hohepriester mit dem Blute der Sühnopfer, die er für sich und seine Familie, und für das ganze Volk darbrachte, zweimal in das Allerheiligste eintretend je siebenmal gegen die auf der Bundeslade liegende goldene Platte (3 Mos. 16, 11. ff.), die zwei Cherubine tragend der Thron Jehova's war; so verbindet sich mit diesem Deckel, welcher das sühnende Blut aufnahm, die Vorstellung von einem Versöhnungsmittel, oder er wird, mit dem Blute der Sühnopfer bespritzt, zum Zeichen der Versöhnung [1]), und gestattet auch eine typische Betrachtungsweise. Hiernach hat die Mehrzahl der Ausleger ἱλαστηριον auch hier im Sinne von Versöhnungsdeckel aufgefaßt [2]), wobei sich der Gedanke ergibt: Jesus sei das, wofür der Deckel der Bundeslade galt, Versöhnungsmittel, im wahren Sinne, oder es vollziehe sich in ihm in der That, worauf dort hingedeutet, oder was dort vorgebildet wurde [3]). Es ist jedoch nicht annehmbar, daß der Ap. den Heiland sich unter dem Bilde des Deckels der Bundeslade und zugleich, dem nachstehenden εν αἱματι αυτου gemäß, als Sühnopfer gedacht habe, denn so würde er mit seinem eigenen Blute besprengt; die letztere Vorstellung schließt

1) Philo de vit. Mos. III. 2. p. 150. 1. ὁπερ [ἱλαστηριον] εοικεν συμβολον φυσικωτερον μεν της ἱλεω του θεου δυναμεως.

2) So schon Origen., Theodoret., Theophyl., Oecum., und sehr viele Neuere: Cornelius a Lap., Calmet rc.

3) Theodoret. διδασκει τοινυν ὁ θειος αποστολος, ὡς τὸ αληθινον ἱλαστηριον ὁ δεσποτης εστι Χριστος· εκεινο γαρ το παλαιον τουτου τον τυπον επληρου.

die ersten aus, und hebt also jene Auffassung auf; es kommt noch hinzu, daß sich auch das Verb. *προεθετο* nicht wohl damit verträgt [1]). Ganz geeignet ist aber die substantivische Deutung im Sinn von Sühnopfer [2]), welche sprachlich vollkommen gesichert ist, sowohl durch den griech. Sprachgebrauch desselben Wortes [3]), als auch durch die Analogie verwandter Ausdrücke — *σωτηριον*, *χαριστηριον*, Dankopfer, *καθαρσιον*, Reinigungsopfer; dogmatisch analog sind die Stellen Eph. 5, 2. Hebr. 9, 14. 10, 12 ff. 1 Petr. 1, 19. 2, 24. Joh. 1, 29. Es könnte nun scheinen, daß auch das Verb. *προτιθεσθαι* der Opfersprache entnommen und hiernach *ἑαυτῳ* zu suppliren sei; allein die folgende Zweckbestimmung *εις ενδειξιν* — fordert die Auffassung: öffentlich, vor den Menschen, hinstellen oder darstellen; gar nicht passend ist die Deutung: vorausbestimmen, vergl. Eph. 1, 9. [4]), da ja die *απολυτρωσ.* (V. 24.) als faktisch vollzogen zu denken ist. *Δια της* [5]) *πιστεως* kann nur mit *ἱλαστηριον* verbunden werden: Versöhnungsopfer mittelst Glauben; bei *εν τῳ αυτ. αἱματι* (*αἱμα*=*θανατος*, vergl. 5, 19. Eph. 1, 7. 2, 13.) ist aber zweifelhaft, ob es zu *προεθ.*, *ἱλαστ.*, oder *πιστ.* gehört; die letztere, gewöhnlichere Verbindung dürfte indessen den Vorzug verdienen, wobei aber *εν* nicht geradezu = *εις*, sondern so zu nehmen ist, daß es, nach der Vorstellung der Verbindung, den Gegenstand des

---

1) Vergl. Morus, Elsner Obss. ad h. l. Koppe.

2) de Wette, Meyer, Tholuck, Fritsche, Klee, Baumgarten-Crusius, Krehl.

3) Dio Chrysost. Orat. XI. I. 355. Reisk. Nonnus Dionys. XIII. p. 382. v. 9. Schol. Apoll. Rhod. 487.

4) Chrysost. *δηλων δε παλιν ου νεωτερον τουτο, ουδε καινον, φησι προεθετο — ὁ μεν γαρ πατης προεθετο, ὁ δε Χριστος εν τῳ αυτου αἱματι το παν κατωρθωσεν.* Origen., Theophyl. Oecum., mit Neuern.

5) Der Artik. fehlt bei CDFG., Euseb. Basil. Cyrill. Damasc, Theoph., wahrscheinlich mit Rücks. auf V. 22. weggelassen.

Glaubens anzeigt, vergl. Gal. 3, 26. 1 Tim. 3, 12. Während Christus als Sühnopfer, durch seinen Opfertod, für das Menschengeschlecht die Vergebung der Sünden, die Tilgung der Schuld erworben, hat er ihm auch zugleich den hl. Geist wieder verdient, dessen es durch die Sünde verlustig geworden war; indem nun der Mensch sich durch den Glauben die objektive Errungenschaft aneignet, so ist es eben nicht bloß die Sündenvergebung, was ihm zu Theil wird, sondern es tritt auch der hl. Geist als höheres Lebensprinzip mit ihm in Verbindung, wodurch, indem er eine heilige Gesinnung, und die Kraft zur Ueberwindung der sündhaften Triebe und zur constanten Ausübung des Guten verleiht, die Versöhnung zu einer bleibenden wird. Die Schrift drückt sich darüber bestimmt aus, daß von dem Opfer Christi nicht nur die Sündenvergebung, sondern auch die Heiligung komme: *ποσῳ μαλλον το αἱμα Χριστου, ὁς δια πνευματος αιωνιου ἑαυτον προσηνεγκεν αμωμον τῳ θεῳ, καθαριει την συνειδησιν ἡμων απο νεκρων εργων εις το λατρευειν θεῳ ζωντι;* Hebr. 9, 14., vergl. 10, 15 f. Diese Vorstellung von der Rechtfertigung liegt auch in der Zweckbestimmung von der Darstellung Jesu als Sühnopfer, welche nun mit *εις ενδειξιν λ.* V. 25. und 26. folgt.

Der Zweck wird aber zweifach bestimmt. Die beiden Sätze *εις ενδειξιν λ.* und *προς ενδειξιν λ.*, gleichmäßig vom vorausgehenden Hauptsatze abhängig, sind sich nämlich logisch coordinirt, und die Präpositt. *εις* und *προς* entsprechen sich mit gleicher Bedeutung, vergl. Eph. 4, 12.; *εις το ειναι λ.* V. 26. enthält aber das Ergebniß dieser beiden Zwecksätze, ebenfalls in der Form eines Zwecksatzes vorgetragen. *Εις ενδειξ.* = *ἱνα ενδειξηται* Eph. 2, 7., vergl. Röm. 9, 17., hier von einem thatsächlichen Erweise, bei welchem die zu erweisende Sache in die Erscheinung tritt; man kann also *ενδειξ.* auch mit **Bethätigung** übersetzen; nur muß man das Moment der Offenbarung für die Erkenntniß, welches in der Bethätigung liegt, mitdenken.

Der Gegenstand der ενδειξ. ist die δικαιοσυνη und wiederum die δικαιος. Der Ap. verbindet aber mit demselben Wort beide Male nicht denselben Begriff: **justitia dei justificans**[1]), oder von Gott kommende, von ihm verliehene Gerechtigkeit[2]); auch ist es das erste Mal nicht Güte[3]), ebenso nicht Wahrhaftigkeit[4]). Es erhellt die Bedeutung am ersten Orte sowohl aus den nachfolgenden Beibestimmungen, als auch aus dem letzten Finalsatze, wo sich δικαιον neben δικαιουντα darauf zurückbezieht; hiernach kann hier nur die richterliche Gerechtigkeit Gottes gedacht sein, die in Ansehung der Sünden Strafgerechtigkeit ist. Diese Auffassung vereinbart sich auch vollkommen mit der Anschauung von Jesu als Sühnopfer; denn indem er als solches in den Tod geht, so duldet er darin die Strafe der Sünden der Menschen, vergl. 1 Petr. 2, 24., und es offenbart sich also nach einer Seite hin in seinem Tode die richterliche Gerechtigkeit, welche über die Sünden Strafe verhängt. Δια την λ. ist mit Ergänzung von την γενομενην, bezüglich auf ενδειξιν zu verbinden: dieser thatsächliche Erweis der richterlichen oder strafenden Gerechtigkeit sei und sollte geschehen, weil Gott die früher begangenen Sünden (allgemein — der Heiden und der Juden) ohne Bestrafung hatte dahingehenlassen; er sollte geschehen als Offenbarung für die menschliche Ueberzeugung, und als objektive Ausgleichung, damit nämlich das noch nicht Bestrafte seine Bestrafung erhalte, vergl. Hebr. 9, 15.; παρεσις ist nicht

---

1) Chrysost, Baumgarten-Crusius, Krehl, Reithmayr (Gerechtigkeit oder Heiligkeit, die Gott immanent inwohnt, aber auch mitgetheilt wird).

2) Augustin., Estius, Corn. a Lap.

3) Theodoret. και την αγαθοτητα την οικειαν ενδειξεν ὁ θεος, επι πλειστον μακροθυμησας τοις ανθρωποις παρανομουσι, και την δικαιος λ. Kappe, Rosenmüller, Reiche ꝛc.

4) Ambros. ut promissum suum palam faceret. Böhme, Schott ꝛc.

5) Origen., Flatt, Tholuck, de Wette, Nielsen.

Glaubens anzeigt, vergl. Gal. 3, 26. 1 Tim. 3, 12. Während Christus als Sühnopfer, durch seinen Opfertod, für das Menschengeschlecht die Vergebung der Sünden, die Tilgung der Schuld erworben, hat er ihm auch zugleich den hl. Geist wieder verdient, dessen es durch die Sünde verlustig geworden war; indem nun der Mensch sich durch den Glauben die objektive Errungenschaft aneignet, so ist es eben nicht bloß die Sündenvergebung, was ihm zu Theil wird, sondern es tritt auch der hl. Geist als höheres Lebensprinzip mit ihm in Verbindung, wodurch, indem er eine heilige Gesinnung, und die Kraft zur Ueberwindung der sündhaften Triebe und zur constanten Ausübung des Guten verleiht, die Versöhnung zu einer bleibenden wird. Die Schrift drückt sich darüber bestimmt aus, daß von dem Opfer Christi nicht nur die Sündenvergebung, sondern auch die Heiligung komme: *ποσῳ μαλλον το αἱμα Χριστου, ὁς δια πνευματος αιωνιου ἑαυτον προσηνεγκεν αμωμον τῳ θεῳ, καθαριει την συνειδησιν ἡμων απο νεκρων εργων εις το λατρευειν θεῳ ζωντι;* Hebr. 9, 14., vergl. 10, 15 f. Diese Vorstellung von der Rechtfertigung liegt auch in der Zweckbestimmung von der Darstellung Jesu als Sühnopfer, welche nun mit *εις ενδειξιν* λ. V. 25. und 26. folgt.

Der Zweck wird aber zweifach bestimmt. Die beiden Sätze *εις ενδειξιν* λ. und *προς ενδειξιν* λ., gleichmäßig vom vorausgehenden Hauptsatze abhängig, sind sich nämlich logisch coordinirt, und die Präpositt. *εις* und *προς* entsprechen sich mit gleicher Bedeutung, vergl. Eph. 4, 12.; *εις το ειναι* λ. V. 26. enthält aber das Ergebniß dieser beiden Zwecksätze, ebenfalls in der Form eines Zwecksatzes vorgetragen. *Εις ενδειξ.* = *ἱνα ενδειξηται* Eph. 2, 7., vergl. Röm. 9, 17., hier von einem thatsächlichen Erweise, bei welchem die zu erweisende Sache in die Erscheinung tritt; man kann also *ενδειξ.* auch mit Bethätigung übersetzen; nur muß man das Moment der Offenbarung für die Erkenntniß, welches in der Bethätigung liegt, mitdenken.

steht dem Vorher der *ανοχη τ. Θ.* oder *παρασις* entgegen, und bildet nicht einen Gegensatz zur Zeit der *ενδειξ. της δικαιοσ.* V. 25., denn die Manifestirung der zweifachen *δικαιοσ.* geschicht ja gleichzeitig: vormals ertrug Gott die Sünden in Langmuth, jetzt sollte sich in dem Versöhnungsopfer Jesu neben der strafenden Gerechtigkeit auch seine justitia justificans offenbaren, und zwar in der Thätigkeit, durch welche sie den Menschen die Gerechtigkeit und Heiligkeit wirklich mittheilt. Der Endzweck, auf den die doppelte *ενδειξις* abzielt, ist: *εις το ειναι αυτ. δικ. λ. Ειναι* ist das erscheinende Sein, oder Sein in der Erkenntniß und Ueberzeugung: damit er als gerecht erscheine, oder im Bewußtsein, in der Ueberzeugung der Menschen es sei, und rechtfertigend rc., vergl. *γινεσθαι* V. 4. 19. Die Erklärung von *δικαιος* und *δικαιουν* ist in dem Vorhergehenden gegeben; *ὁ εκ πιστεως* vergl. Gal. 3, 7., wie *οἱ εξ εριθειας* 2, 8. — *εκ περιτομης* 4, 12. — *εκ νομου* 4, 14.: der dem Glauben angehört, der Gläubige; *Ιησου* scheint durch die Abschrr. aus V. 22. hinzugekommen zu sein [1]).

Der Standpunkt des Judenthums fordert für jede Lehre Bestätigung aus dem A. T.; der Ap. läßt es nicht ermangeln, dieser Anforderung in Ansehung der Rechtfertigung mittelst des Glaubens zu entsprechen; er weist in dem weitern Abschnitte Kap. 4. nach, daß das A. T. sowohl in dem Beispiele des erlauchten Erzvaters Abrahams, als auch durch den Ausspruch der nicht geringern Auktorität des Psalmisten,

---

ποιειν· και ζωης, το μη μονον ειναι αυτον ζωντα, αλλα και νεκρους ξωοποιειν· — οὑτω και δικαιοσυνης, το μη μονον αυτον ειναι δικαιον, αλλα και το ἑτερους εν ἁμαρτιαις κατασαπεντας εξαιφνης δικαιους ποιειν.

1) Es fehlt in FG; A hat dafür *Θεου*, Copt. Vulg. Clar. Theodoret. Ambros. Pelag. Ruf. Jesu Christi, D und mehrere Minuskk. *Ιησουν*.

David's, dafür Zeugniß gebe. „Die hl. Schrift spreche sich ausdrücklich dahin aus, daß Abraham nicht durch Werke, sondern:

V. 3. durch den Glauben gerechtfertigt worden sei." Die allegirte Schriftstelle ist 1 Mos. 15, 6., nach den LXX. angeführt; Gott gibt dem Abr. V. 1 ff. die Verheißung eines Sohnes und einer zahlreichen Nachkommenschaft, welche Abr. V. 6. gläubig aufnimmt; diese Verheißung hatte er schon früher erhalten, 1 Mos. 12, 1 ff. 13, 14 ff., und sie wurde ihm auch später wiederholt, das. 17, 1 ff.; 22, 15 ff. Den Glauben Abr.'s, der in der angef. Stelle ausgesprochen ist, denkt sich der Ap. in Beziehung auf alle diese Verheißungen, wie sie denn eigentlich als eine einzige zu betrachten sind; er hat aber gerade diese Stelle ausgehoben, weil sie seinem Zwecke am besten dient, da sie mit dem Glauben zugleich die Folge ausspricht: καὶ ἐλογίσθη λ., im Hebr. in der Aktivform ויחשבה לו צדקה. Die πιστις Abr's ist im Wesentlichen dem christlichen Glauben, vgl. V. 3, 22., gleich, denn sie ist Aufnahme der göttlichen Offenbarung und festes, bleibendes Fürwahrhalten ihres Inhaltes. Wo solches aber nach einer besondern Beziehung Statt hat, da muß es ingleichem nach andern Beziehungen angenommen werden, d. i. der Gläubige in einem Punkte ist auch gläubig im weitern Umfange, so weit sich die göttliche Offenbarung und Belehrung ausdehnt; glaubte also Abr. an die göttlichen Verheißungen so war sein Geist überhaupt für die göttlichen Offenbarungen und Belehrungen geöffnet, die er überzeugungsvoll in sich aufnahm und festhielt. Die Ueberzeugung dringt aber, wenn sie wahrhaft vorhanden, in das Gemüth, wo sie eine religiöse Grundstimmung, Vertrauen, Hoffnung und Liebe erweckt, und von dieser Stimmung aus erhält der Wille eine Anregung, den praktischen Inhalt der Offenbarungsbelehrung als seine Norm zu ergreifen, — Gemüthszustand und Gesinnung wird geheiligt; dies ist mit dem Glauben des Abrahams in Verbindung zu denken. Gott, der ihm die Ver-

...ungen gab, verlangte ja von ihm zugleich auch ausdrück... daß er vor ihm untadelich wandle. — ευαρεστει ενω... εμου και γινου αμεμπτος 1 Mos. 17, 1., und sein ...es Leben stellt sich sofort dar als Wandel in Frömmig... auch setzt die Schrift selbst den Glauben des Abr. mit ...Gesinnung der Ergebenheit und des Gehorsams gegen ...in unzertrennliche Verbindung, indem sie den Befehl ...va's, den Sohn zu opfern, als eine Glaubensprobe be...net, 1 Makk. 2, 52. Indem also Abr. glaubte, und zwar ...festen und bleibenden Glauben hatte, so war auch sein ...üth zu Gott erhoben, und in seiner Gesinnung lag die ...twilligkeit, ihm ungetheilt zu dienen, seinen Geboten ...rsam zu leisten [1]). Dies ist festzuhalten, um den Sinn ...Satzes: και ελογισθη scil. ἡ πιστις αυτου λ. richtig ...finden. Λογιζεσθαι εις τι — Passiv, wird sonst ...von einer solchen An- oder Zurechnung gebraucht, bei ...er der Gegenstand als das genommen und für solches geltend ...cht wird, was er seiner Natur oder Beschaffenheit nach ...ich ist, s. Ps. 106, 31. (vgl. 4 Mos. 25, 13.), Röm. 9, ...ähnlich im Med. λογιζεσθαι τι B. 8. 2 Sam. 19, 19., ...theils von einer Anrechnung, wobei etwas für das ge...nen wird, was es nicht ist, vgl. 2, 26. Genau ange... läßt sich aber an unserer Stelle weder der eine, noch ...andere Gebrauch ausschließlich in Anwendung bringen. Glaube des Abr. ist insoferne wirklich Gerechtigkeit, als ...iese nach ihrer positiven Seite in sich schließt, denn der ...chnete religiös-sittliche Geisteszustand ist innere Heiligkeit, ...im Wandel äußerlich wird. Aber die Gerechtigkeit befaßt ...ihrem vollen Begriffe auch die Schuldlosigkeit; wenn ...die Heiligkeit beginnt, so beginnt damit auch ein Zustand ...Schuldlosigkeit, da jene und diese in Eins zusammenfallen; ...n die Schuldlosigkeit ist nach dieser Betrachtung dem Men...

[1]) Origen. Indicium veræ fidei est, ubi non delinquitur, sic e contra ubi delinquitur, infidelitatis indicium est.

[redacted]

schen eben erst rücksichtlich der Zeit der religiös-sittlichen Regeneration eigen, und soll er gänzlich schuldlos werden, so muß ihm beim Beginne der geistigen Umwandlung die Schuld der vorausgehenden Sünden erlassen werden. Diese Erlassung der Schuld früherer Vergehungen ist hier bei ελογισθη εις δικαιοσ. mitzudenken, vgl. V. 8 f., und zwar mit der Vorstellung, daß sie um des Glaubens willen geschehen sei. Der Glaube des Abr. schließt also an und für sich nicht schon die negative Seite der Gerechtigkeit unbeschränkt in sich, aber er ist der Grund, warum sie Gott ertheilt, und so ergibt sich der zweifache Gedanke: es sei Abr. als Gerechter angenommen worden, was er in einer Hinsicht nicht war (rücksichtlich der frühern Schuld nämlich, — die ihm jetzt erlassen wurde), und es sei ihm Gerechtigkeit zuerkannt worden, die er nach einer andern Hinsicht (als Heiligkeit betrachtet) im Glauben wirklich hatte. Der dargelegte zweifache Gebrauch von λογιζεσθαι εις τι verbindet sich also hier gewissermaaßen mit einander. Wie kann aber mit dem Glauben des Abr. die nämliche Folge der Sündenvergebung verbunden sein, welche als Wirkung des Glaubens an den versöhnenden Tod Christi dargestellt wird? vgl. 3, 25. Es wurde oben bemerkt, daß der Glaube des Abr., — und dies gilt vom Glauben in der alten Zeit überhaupt, — im Wesentlichen dem christlichen Glauben gleichkomme; wie nun dieses dort rücksichtlich des Formellen des Glaubens und seiner innern Verhältnisse geltend gemacht wurde, so gilt dieses auch in Ansehung der Beziehung auf Christus und seinen versöhnenden Tod; es ist nämlich auch jener Glaube und das Vertrauen auf die verzeihende Barmherzigkeit Gottes, welcher das Glaubensleben einschließt, implicite Glaube an Christus und Vertrauen auf seine Versöhnung [1]), und es nimmt deßhalb auch der Gläubige vor Christus an dem Verdienste seines Todes Antheil, vgl. z. 2, 7. Wenn nun aber die Gemeinschaft des hl. Geistes mit

1) Vgl. Estius und Calmet.

heißungen gab, verlangte ja von ihm zugleich auch ausdrücklich, daß er vor ihm untadelich wandle. — ευαρεστει ενωπιον εμου και γινου αμεμπτος 1 Mos. 17, 1., und sein ganzes Leben stellt sich sofort dar als Wandel in Frömmigkeit; auch setzt die Schrift selbst den Glauben des Abr. mit der Gesinnung der Ergebenheit und des Gehorsams gegen Gott in unzertrennliche Verbindung, indem sie den Befehl Jehova's, den Sohn zu opfern, als eine Glaubensprobe bezeichnet, 1 Makk. 2, 52. Indem also Abr. glaubte, und zwar einen festen und bleibenden Glauben hatte, so war auch sein Gemüth zu Gott erhoben, und in seiner Gesinnung lag die Bereitwilligkeit, ihm ungetheilt zu dienen, seinen Geboten Gehorsam zu leisten [1]). Dies ist festzuhalten, um den Sinn des Satzes: και ελογισθη scil. ἡ πιστις αυτου λ. richtig aufzufinden. Λογιζεσθαι εις τι — Passiv, wird sonst theils von einer solchen An- oder Zurechnung gebraucht, bei welcher der Gegenstand als das genommen und für solches geltend gemacht wird, was er seiner Natur oder Beschaffenheit nach wirklich ist, s. Ps. 106, 31. (vgl. 4 Mos. 25, 13.), Röm. 9, 8., ähnlich im Heb. λογιζεσθαι τι V. 8. 2 Sam. 19, 19., — theils von einer Anrechnung, wobei etwas für das genommen wird, was es nicht ist, vgl. 2, 26. Genau angesehen läßt sich aber an unserer Stelle weder der eine, noch der andere Gebrauch ausschließlich in Anwendung bringen. Der Glaube des Abr. ist insoferne wirklich Gerechtigkeit, als er diese nach ihrer positiven Seite in sich schließt, denn der bezeichnete religiös-sittliche Geisteszustand ist innere Heiligkeit, die im Wandel äußerlich wird. Aber die Gerechtigkeit befaßt nach ihrem vollen Begriffe auch die Schuldlosigkeit; wenn nun die Heiligkeit beginnt, so beginnt damit auch ein Zustand der Schuldlosigkeit, da jene und diese in Eins zusammenfallen; allein die Schuldlosigkeit ist nach dieser Betrachtung dem Men-

---

1) Origen. Indicium veræ fidei est, ubi non delinquitur, sic e contra ubi delinquitur, infidelitatis indicium est.

schen eben erst rücksichtlich der Zeit der religiös-sittlichen Regeneration eigen, und soll er gänzlich schuldlos werden, so muß ihm beim Beginne der geistigen Umwandlung die Schuld der vorausgehenden Sünden erlassen werden. Diese Erlassung der Schuld früherer Vergehungen ist hier bei *ελογισθη εις δικαιοσ.* mitzudenken, vgl. V. 8 f., und zwar mit der Vorstellung, daß sie um des Glaubens willen geschehen sei. Der Glaube des Abr. schließt also an und für sich nicht schon die negative Seite der Gerechtigkeit unbeschränkt in sich, aber er ist der Grund, warum sie Gott ertheilt, und so ergibt sich der zweifache Gedanke: es sei Abr. als Gerechter angenommen worden, was er in einer Hinsicht nicht war (rücksichtlich der frühern Schuld nämlich, — die ihm jetzt erlassen wurde), und es sei ihm Gerechtigkeit zuerkannt worden, die er nach einer andern Hinsicht (als Heiligkeit betrachtet) im Glauben wirklich hatte. Der dargelegte zweifache Gebrauch von *λογιζεσθαι εις τι* verbindet sich also hier gewissermaaßen mit einander. Wie kann aber mit dem Glauben des Abr. die nämliche Folge der Sündenvergebung verbunden sein, welche als Wirkung des Glaubens an den versöhnenden Tod Christi dargestellt wird? vgl. 3, 25. Es wurde oben bemerkt, daß der Glaube des Abr., — und dies gilt vom Glauben in der alten Zeit überhaupt, — im Wesentlichen dem christlichen Glauben gleichkomme; wie nun dieses dort rücksichtlich des Formellen des Glaubens und seiner innern Verhältnisse geltend gemacht wurde, so gilt dieses auch in Ansehung der Beziehung auf Christus und seinen versöhnenden Tod; es ist nämlich auch jener Glaube und das Vertrauen auf die verzeihende Barmherzigkeit Gottes, welcher das Glaubensleben einschließt, implicite Glaube an Christus und Vertrauen auf seine Versöhnung [1]), und es nimmt deßhalb auch der Gläubige vor Christus an dem Verdienste seines Todes Antheil, vgl. z. 2, 7. Wenn nun aber die Gemeinschaft des hl. Geistes mit

1) Vgl. Estius und Calmet.

Ap. erscheint in dieser Parallele auf ihrem Höhepunkte; sie umfaßt die ganze Entwicklungsgeschichte des Geschlechtes nach ihren zwei Hauptrichtungen: Abfall von der Idee des Menschenlebens und fortgehende Entwicklung gegen dieselbe; Zurückführung zu dieser Idee und vollendete Wiederherstellung derselben im Jenseits. — Zu vgl. ist 1 Cor. 15., 21 f. u. 47 ff.

Die Rede beginnt V. 12., — mit *δια τουτο*, demgemäß, dem Gesagten zufolge, an den ganzen vorhergehenden Abschn. anknüpfend —, mit einem vergleichenden Vordersatze, dem kein entsprechender Nachsatz folgt; dieser ist dem Sinne nach in den folgenden Vergleichungssätzen, V. 14 ff., enthalten. Aber die Rede bewegt sich nicht bis zum Schlusse von V. 12. in der Form eines Vordersatzes [1]), sondern es bricht diese Form mit *και οὑτως* ab, wo so fortgefahren wird, als ob ohne Conjunktion angefangen wäre: Wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt kam und durch die Sünde der Tod, — und es ist so (nicht vergleichend, sondern erklärend, s. unten) der Tod auf Alle überg. rc., vgl. Apg. 10, 17. Röm. 2, 17.—21. 2 Theff. 2, 3. Alle Versuche, eine regelmäßige Construktion herzustellen, sind unbefriedigend; weder in V. 12. [2]) ist ein adäquater Nachsatz zu *ὥσπερ* enthalten, noch weniger kann ein solcher V. 18. gesucht werden [3]), so daß die dazwischenliegenden Vv. in Parantheſe fielen und das erste Glied von V. 18. Wiederaufnahme von V. 12. wäre; gegen letzteres spricht der Augenschein, da ja die Folgerungspartikel *αρα* eng mit dem unmittelbar Vorausgehenden verbindet. Man kann den Vergleichungssatz V. 12.

---

1) Wie die meisten Erklärer es ansehen, auch Winer Gramm. S. 491. und Wilke Rhet. S 216.

2) In *οὑτως και* für *και οὑτως* — nach Flatt, Bretschneider, Glöckler; in *και δια* nach Erasmus, Beza, Benecke.

3) Grotius, Wetstein, Reiche.

[redacted]

auch nicht als Nachsatz nehmen, und das zurückweisende δια τουτο den Vordersatz vertreten lassen oder dazu την καταλλαγ. ελαβ. δι᾽ αυτου aus V. 11. ergänzen [1]); zwar kann die Part. ὥσπερ das eine oder das andere Vergleichungsglied einführen, aber die Herstellung des Vordersatzes ist erzwungen und unnatürlich.

Daß unter den εἱς ανθρωπ. Adam zu verstehen sei, wird V. 14. erklärt. 1 Tim. 2, 14. vgl. 2 Cor. 11, 1. schreibt der Ap. die Ursünde der Genes. gemäß der Eva zu; aber sie ist eine gemeinsame That beider und kann deßhalb ohne Veruntreuung der Sache jenem oder dieser zugetheilt werden; der Gegensatz zu Christus fordert hier die Einführung Adam's. In ἁμαρτια liegt nach der Etymol. der Begriff der Verirrung, des Verkommens, was ein klares Bewußtsein von dem fehlerhaften Wandel oder Thun und die Absicht dessen ausschließt; deßhalb gebraucht P. diesen Ausdruck nicht, wenn er unmittelbar die Verletzung eines positiven Gesetzes, das für das Bewußtsein eine klare und feste Norm enthält, bezeichnen will, sondern er setzt dafür παραβασις, oder, im Hinblicke auf die innere Seite der That, παρακοη, f. 14, 19.; παραπτωμα bezeichnet die sündige That nur in materialer Beziehung, ohne Unterscheidung des formalen Charakters, weßhalb dieser Ausdruck in diesen Vv. sowohl von der Sünde Adam's, als auch von den Sünden derer, die kein positives Gesetz hatten, gleichmäßig gebraucht wird, V. 15. 16 ff.; an Stellen, wo es nicht darauf ankommt, die Begriffe genau zu fixiren, wird so auch ἁμαρτ., und ἁμαρτημα, von P. wie im N. T. überhaupt von jeder sündigen Handlung ohne Unterschied angewendet, besonders im Plur., vgl. 4, 7. 8. 7, 5. 11, 27. a. Aber der Ap. bezeichnet mit ἁμαρτια nicht nur die sündige That oder das sündige Thun, sondern weiter auch den fehlerhaften Zustand der sinnlichen Natur, welcher sich in mannigfaltigen, auf das Böse gerich-

---

1) Kramer, Koppe.

teten Begehrungen — επιθυμιαι, θεληματα της σαρκος — offenbart und zum sündhaften Thun hinzieht, die Sündhaftigkeit als Naturbeschaffenheit im Menschen, vgl. 7, 7 ff. [1]). Dazu kommt die abstrakte Bedeutung des Wortes, nach welcher es die Sünde ihrer Natur, ihrem Wesen nach bezeichnet, oder die concreten Daseins- oder Erscheinungsweisen derselben zusammenfaßt; so hier V. 12. 13. 21. a., — in diesem Sinne öfters personifizirt V. 21. 6, 12. 13. 14. a. *Κοσμος* ist nicht Menschenwelt, bei welcher Auffassung die Vorstellung von der Verbreitung der Sünde, welche im zweiten Versgl. ausgesprochen ist, schon im ersten, nur noch weniger bestimmt, enthalten wäre, denn der Collektivbegriff Menschwelt umfaßt eine Vielheit von Individuen; der Vertrag macht aber offenbar vom ersten zum zweiten Versgl. einen Fortschritt, und er soll ein sachlicher sein, nicht bloß klarere Entwicklung desselben Gedankens; die Bedeutung ist hier allgemein: irdische Welt, vgl. Weish. 2, 24. 1 Tim. 1, 15. Hebr. 10, 5. [2]), und die Formel εισερχεσθ. εις τ. κοσμ. hat also den Sinn: in der irdischen Welt in's Dasein treten, anfangen darin in Wirklichkeit zu existiren [3]), — γενεσθαι in metaph. Bedeutung. Der Eintritt wurde vermittelt δι' ἑνος ανθρ., durch einen Menschen, nämlich durch seine Willensbestimmung für die Sünde, zufolge welcher sie als That in die Wirklichkeit eingetreten ist. Aber die That war für den Handelnden nicht ein erfolglos vorübergehender Akt, sondern bewirkte eine Veränderung der sittlichen Beschaffenheit seines Wesens, die Sünde blieb als Zustand, als sündhafte Disposition in ihm. So wie der Mensch

1) Reiche, Fritsche und Meyer stellen diese Bedeutung in Abrede, — gegen die klarste Beschreibung dieses Begriffes a. a. O.

2) Origen. mundus est vel locus, in quo habitant homines, vel terrena et corporalis vita, in qua mors habet locum.

3) Meyer, Fritsche u. A.

[redacted]

von Gott geschaffen ward, in seinem ursprünglichen, geg benen Zustande, welcher der Idee vom Menschen entspreche muß, stand die sinnliche Natur in moralischer Beziehung mi dem Geiste in voller Harmonie; beide Faktoren des Menschen wesens waren formal Eins, nämlich im Verhältnisse der wi derstandslosen Unterworfenheit der Physis unter den Geist und sie waren es in einem höhern Dritten, dem göttliche Willen, als dem in den Geist gelegten Gesetze seines Leben und Strebens. Aber der von Gott gesetzte Zustand sollt dem Begriffe eines freien Geschöpfes gemäß von den Menschei selbst gesetzt, aus einem unfreien zu einem freien werden. Zi diesem Zwecke wurde ein positives Gebot gegeben. Darai einerseits, und anderseits an der von Aussen veranlaßten Auf regung der Sinnlichkeit, erschloß sich das klare Bewußtsei von der ethischen Stellung des Menschen zu Gott, von de Doppelnatur des Menschenwesens, und von dem Verhältniss in welchem die beiden Faktoren desselben zu einander stehei sollen und können. Würde der freie Wille sich über den An drang der Sinnlichkeit behauptet und für das göttliche Gese entschieden haben, so wäre eben dadurch der Mensch in di Idee seiner selbst eingegangen und hätte diese in sich nach ihre formalen Verhältnissen vollendet; aber die Sinnlichkeit ge wann eine überwältigende Macht über den Geist, und de Wille entschied, dem Zuge von unten folgend, statt seine frei Herrschaft zu behaupten, gegen Gott; dadurch wurde stat der ideellen Harmonie der beiden Faktoren des Menschen wesens die Disharmonie gesetzt. Die Sinnlichkeit behielt näm lich jetzt die Richtung gegen den Geist, in die sie versetz wurde und in der sie zur Herrschaft gekommen war; es blie ein Zustand des Gegensatzes und Widerstreites statt der Ein heit, und eben dies Verhältniß der Sinnlichkeit zum Geiste ist di zuständliche ἁμαρτια, welche, durch die Sünde als Tha bewirkt, auch wieder erzeugendes Prinzip sündigen Thuns ist[1])

1) Vgl. meinen Comment. zu Joh. 1, 4. u. 5, auch für die folgende Erörterungen.

teten Begehrungen — επιθυμιαι, θεληματα της σαρκος — offenbart und zum sündhaften Thun hinzieht, die Sündhaftigkeit als Naturbeschaffenheit im Menschen, vgl. 7, 7 ff. [1]). Dazu kommt die abstrakte Bedeutung des Wortes, nach welcher es die Sünde ihrer Natur, ihrem Wesen nach bezeichnet, oder die concreten Daseins- oder Erscheinungsweisen derselben zusammenfaßt; so hier V. 12. 13. 21. a., — in diesem Sinne öfters personifizirt V. 21. 6, 12. 13. 14. a. Κοσμος ist nicht Menschenwelt, bei welcher Auffassung die Vorstellung von der Verbreitung der Sünde, welche im zweiten Versgl. ausgesprochen ist, schon im ersten, nur noch weniger bestimmt, enthalten wäre, denn der Collektivbegriff Menschwelt umfaßt eine Vielheit von Individuen; der Vertrag macht aber offenbar vom ersten zum zweiten Versgl. einen Fortschritt, und er soll ein sachlicher sein, nicht bloß klarere Entwicklung desselben Gedankens; die Bedeutung ist hier allgemein: irdische Welt, vgl. Weish. 2, 24. 1 Tim. 1, 15. Hebr. 10, 5. [2]), und die Formel εισερχεσθ. εις τ. κοσμ. hat also den Sinn: in der irdischen Welt in's Dasein treten, anfangen darin in Wirklichkeit zu existiren [3]), — γενεσθαι in metaph. Bedeutung. Der Eintritt wurde vermittelt δι' ἑνος ανθρ., durch einen Menschen, nämlich durch seine Willensbestimmung für die Sünde, zufolge welcher sie als That in die Wirklichkeit eingetreten ist. Aber die That war für den Handelnden nicht ein erfolglos vorübergehender Akt, sondern bewirkte eine Veränderung der sittlichen Beschaffenheit seines Wesens, die Sünde blieb als Zustand, als sündhafte Disposition in ihm. So wie der Mensch

1) Reiche, Fritsche und Meyer stellen diese Bedeutung in Abrede, — gegen die klarste Beschreibung dieses Begriffes a. a. O.

2) Origen. mundus est vel locus, in quo habitant homines, vel terrena et corporalis vita, in qua mors habet locum.

3) Meyer, Fritsche u. A.

oben vorausgesetzt wurde und außer Zweifel steht, Genes. 2. und 3. vor Augen, und also bezüglich des *θανατος* und seiner Entstehung *δι᾽ ἁμαρτ.* Genes. 2, 17., vergl. 3, 19. Das hier angedrohte *θανατῳ αποθνησκειν* wird aber im A. T. ausdrücklich auf den physischen Tod gedeutet: *ὁ θεος εκτισε τον ανθρωπον επ᾽ αφθαρσιᾳ, και εικονα της ιδιας ιδιτητος εποιησεν αυτον· φθονῳ δε διαβολου θανατος διηλθεν εις τον κοσμον.* Weish. 2, 23. 24. vergl. 1, 13.; in gleichem Sinne gibt Jesus bei Joh. 8, 44. eine Erklärung davon, denn seine Worte berücksichtigen die a. St. aus Weish.; dazu kommt die Auffassung der jüdischen Schule, welche den leiblichen Tod Adams und seiner Nachkommenschaft von dessen Sünde ableitet [1]). Diesem gemäß muß man auch bei P. eine buchstäbliche Auffassung jener Worte voraussetzen, welche in *θανατος* an uns. St. die Bedeutung des leiblichen Todes legt; dies wird durch Vergleichung von 1 Cor. 15. 21 ff. 54 ff. vollends bestätigt, denn der Gegensatz von Tod und leiblicher Auferstehung läßt jenen nicht anders als vom physischen Tode verstehen. Der geistige Tod wird im vorliegenden Abschn. im Worte *θανατος* nicht mitbegriffen; diese Vorstellung knüpft sich hier vielmehr an den Sündenbegriff — *ἁμαρτια, ἁμαρτωλοι, ἁμαρτανειν*; auch denkt der Ap. nicht zugleich an das physische Leiden und die äußern Bedrängnisse, welche nach Genes. 3. gleichfalls Erfolge der Ursünde sind; aber es ist nicht zu bezweifeln, daß er mit dem leiblichen Tode den ewigen, die auf jenen folgende jenseitige Unseligkeit zusammenfasse, oder daß die Vorstellung des erstern hier diese in sich schließe, denn nur

---

die diesseitigen physischen Uebel, weiter auch mit diesen oder ohne diese den ewigen Tod mitbegreifen. — Calmet, Tholuck, Rückert, Usteri, de Wette rc.

1) Paraphr. chald. Ruth. 4, 22. Targum Cohel. 7, 30. Midrasch Cohel. 3, 14. Siphra (bei Ugolini XIV. S. 830.) Bereschith R. 16, 10. Sohar ad genes. fol. 35, 2. etc. s. bei Eisenmenger entd. Judenth.

In diesem Zustande wurde Adam der Stammvater des Geschlechts, denn es war solcher vorhanden, als die Fortpflanzung ihren Anfang nahm.

Die Sünde führte den Tod ins irdische Dasein ein: και δια της ἁμαρτ. ὁ θαν. scil. εισηλθεν εις τον κοσμ. Δια wie im ersten Satze, von der Vermittlung, Ursächlichkeit, und auch das zu suppl. εισερχ. εις τ. κ. ist wieder in gleichem Sinne zu nehmen. Θανατος wird von P. und im N. T. überhaupt von allen Gegensätzen der Idee des Lebens gebraucht; es bedeutet den physischen Tod, so gewöhnlich, und als Wirkung der Sünde 1 Cor. 15, 21. 55. 56.; den geistigen Tod, als Zustand der Sündenherrschaft, der moralischen Zerrüttung, und des damit verbundenen inneren Elendes, vergl. 7, 10. (entsprechend αποθνησκειν, αποκτεινειν im geistigen Sinne, vergl. 2 Cor. 3, 6. 7., und νεκρος Eph. 2, 1. 5. Col. 2, 13.) Joh. 5, 24. Jak 1, 15.; und den ewigen Tod als jenseitigen ewigen Zustand der Unseligkeit, vergl. 2 Cor. 2, 15. 16. Hebr. 5, 7.; an mehreren St. bei P. scheint das Wort von diesen gesonderten Begriffen zwei oder alle drei zusammenzufassen, gemäß dem innern, causalen Verhältnisse der bezeichnenden Zustände. An unserer St. und in den folg. Vv. wurden sämmtliche Bedeutungen in Anwendung gebracht, jede einzel, oder alle zusammt in einen Begriff verbunden, und dieser wurde auch noch mehr erweitert auf die Summe aller geistigen und leiblichen Uebel im Diesseits und Jenseits. Aber es kann hier in θανατος weder als ausschließlicher, noch auch nur als nächster Begriff der des geistigen Todes [1]) liegen, sondern die unmittelbare Bedeutung ist: leiblicher Tod [2]). Der Ap. hat nämlich in diesem Abschn., wie schon

1) Origenes, Pelagius, unter den Neuern Klee.

2) Chrysost., Augustin., die Mehrzahl der spätern und neuern Ausleger, aber mit dem Unterschiede, daß die einen die Bedeutung auf den physischen Tod ausschließl. beschränken — Reiche, Fritsche, Baumgarten-Crusius, die andern den geistigen Tod und

oben vorausgesetzt wurde und außer Zweifel steht, Genes. 2. und 3. vor Augen, und also bezüglich des θανατος und seiner Entstehung δι' ἁμαρτ. Genes. 2, 17., vergl. 3, 19. Das hier angedrohte θανατῳ αποθνησκειν wird aber im A. T. ausdrücklich auf den physischen Tod gedeutet: ὁ θεος εκτισε τον ανθρωπον επ' αφθαρσιᾳ, και εικονα της ιδιας ιδιτητος εποιησεν αυτον· φθονῳ δε διαβολου θανατος διηλθεν εις τον κοσμον. Weish. 2, 23. 24. vergl. 1, 13.; in gleichem Sinne gibt Jesus bei Joh. 8, 44. eine Erklärung davon, denn seine Worte berücksichtigen die a. St. aus Weish.; dazu kommt die Auffassung der jüdischen Schule, welche den leiblichen Tod Adams und seiner Nachkommenschaft von dessen Sünde ableitet [1]). Diesem gemäß muß man auch bei P. eine buchstäbliche Auffassung jener Worte voraussetzen, welche in θανατος an uns. St. die Bedeutung des leiblichen Todes legt; dies wird durch Vergleichung von 1 Cor. 15. 21 ff. 54 ff. vollends bestätigt, denn der Gegensatz von Tod und leiblicher Auferstehung läßt jenen nicht anders als vom physischen Tode verstehen. Der geistige Tod wird im vorliegenden Abschn. im Worte θανατος nicht mitbegriffen; diese Vorstellung knüpft sich hier vielmehr an den Sündenbegriff — ἁμαρτια, ἁμαρτωλοι, ἁμαρτανειν; auch denkt der Ap. nicht zugleich an das physische Leiden und die äußern Bedrängnisse, welche nach Genes. 3. gleichfalls Erfolge der Ursünde sind; aber es ist nicht zu bezweifeln, daß er mit dem leiblichen Tode den ewigen, die auf jenen folgende jenseitige Unseligkeit zusammenfasse, oder daß die Vorstellung des erstern hier diese in sich schließe, denn nur

---

die diesseitigen physischen Uebel, weiter auch mit diesen oder ohne diese den ewigen Tod mitbegreifen, — Calmet, Tholuck, Rückert, Usteri, de Wette rc.

1) Paraphr. chald. Ruth. 4, 22. Targum Cohel. 7, 30. Midrasch Cohel. 3, 14. Siphra (bei Ugolini XIV. S. 880.) Bereschith R. 16, 10. Sohar ad genes. fol. 35, 2. etc. s. bei Eisennenger entd. Judenth.

Worte des Ap. übertragen; $\varepsilon\varphi'$ $\tilde{\varphi}$ wird dabei auf δι' ἑνος ανθρ. zurückbezogen: in quo (Adamo) omnes peccaverunt [1]). Allein diese Beziehung ist unstatthaft, denn dafür steht δι' ἑνος ανθρ. zu ferne, und zudem wäre die Formel: επι τινι ἁμαρτ. im Sinne: in Einem sündigen, gegen die sprachliche Analogie, es müßte die Präpos. εν stehen. Man hat es von anderer Seite auch auf θανατος bezogen: für welchen oder auf welchen hin (vom Erfolge) Alle sündigten. [2]); allein für diesen Sinn wäre εις oder προς erforderlich, und der Gedanke selbst empfiehlt sich nicht. Es hat zweifellos die Bedeutung einer Conjunktion = επι τουτῳ, ὁτι d. i. διοτι, weil, vgl. 2 Cor. 5, 4. Phil. 3, 12. 4, 10. [3]); wahrscheinlich soll auch das in

---

cur peccatum Adami et Evæ descriptum et obsignatum sit annulo regis, ad generationes sequentes propagandum: quia quo die creatus est Adam, absoluta sunt omnia, ita ut ipse exstiterit perfectio et complementum totius mundani opificii. Ideo cum ille peccaret, totus mundus peccavit, cujus peccatum nos portamus et patimur. Cfr. Tract. Berachot. I. wie in der spätern Schrift Beth Elohim f. 105. c. 1.: eodem peccato, quo peccavit primus homo, peccavit totus mundus, quoniam hic erat totus mundus.

1) Origen. ad h. l. Omnes homines, qui in hoc mundo nascuntur, et nati sunt, in lumbis erant Adæ, cum adhuc esset in paradiso etc. Ambrosiast. In quo, i. e. in Adam, omn. pecc. — — Manifestum itaque est, in Adam omn. pecc. quasi in massa. Augustin. De peccat. merit. et rem. In quo (auf Adam oder auch auf peccatum, das er im vorausgehenden Satze ergänzt, bezogen) omn. pecc. — — quando omnes ille unus homo fuerunt; cfr. De bapt. parv. I. c. 10 III. c. 7. De nupt. et concupisc. II. c. 5. et al. Aehnlich sodann in der Folge viele Erklärer — auch noch Estius, Lapide, Calmet, Klee, aber mit mehr ideeller Auffassung der Idee vom Geschlechtsmenschen.

2) Homberg, Benena, Schmid.

3) Phavorin. εφ' ᾡ αντι του διοτι λεγουσιν οἱ Αττικοι. So erklärt Theodoret., Photius, und der größere Theil der neuesten Ausleger.

Gegensatze von εις παντ. ανθρ. εξ ἑνος ανθρ. Ansehnliche Zeugen lassen ὁ θανατος hinweg, und einige setzen es hinter διηλθεν [1]); vielleicht hat es ursprünglich gefehlt, aber wäre jedenfalls in Gedanken als Subj. zu ergänzen, nicht ἡ ἁμαρτια, auch nicht beides ὁ θαν. και ἡ ἁμ. oder συν τῳ θαν. ἡ ἁμ. [2]), denn der ἁμαρτια wird im letzten Satze besonders gedacht. Ueber εφ᾽ ᾡ nachher. Ἡμαρτον ist von der Thatsünde zu verstehen, vergl. 3, 23. und hier V. 16. εκ πολλων παραπτωμ.; die Sündhaftigkeit in dem oben bestimmten Sinne wird freilich bei der That mitgedacht, aber deßhalb darf man das Verb. nicht unmittelbar von dem Zustande der Sündhaftigkeit nehmen, was gegen den erweislichen Sprachgebrauch ist; ebenso unrichtig ist die Deutung vom Dulden der Strafe der adamitischen Sünde [3]).

Aber das Verhältniß von diesem ἡμαρτον — dem Sündigen Aller zur Sündethat Adams wurde verschieden aufgefaßt. Von den zwei extremen Auffassungen macht die eine dieses ἡμαρτον und die παραβασις des Urvaters zu einem gleichzeitigen oder zu einem und demselben Akte, als ob bei der That Adams das ganze Geschlecht mitgehandelt hätte; der Urvater war, ist die Vorstellung, als Geschlechtsmensch die noch ungetheilte Einheit des Menschengeschlechts, und es haben somit bei seinem Falle alle Individuen gesündigt, in welche sich in der Folge das Geschlecht vereinzelte. Diese Vorstellung stammt aus der jüdischen Schule [4]), und wurde seit dem dritten Jahrh. auf die

---

1) Ausgel. in DEFG, Minuskk. (Syr. p. c. ast.) It. Hart. August. (gewöhnlich) Ambros. Ambrosiast. Leo. Pacian. al. — Nach διηλθ. Arm. Chrysost. Theodoret.

2) Augustin. op. imperf. c. Julian. l. II. c. 50.

3) Chrysost. τι εστι, εφ᾽ ᾡ παντ. ἡμαρτ.; εκεινου πεσοντος και οἱ μη φαγοντες απο του ξυλου γεγονασι εξ εκεινου παντες θνητοι. So Theophyl., Grot., Turretin.

4) Midrasch Tillin (bei Martini pugio fidei p. 591): Non est mirum.

Worte des Ap. übertragen; εφ᾽ ῳ wird dabei auf δι᾽ ἑνος ανϑρ. zurückbezogen: in quo (Adamo) omnes peccaverunt [1]). Allein diese Beziehung ist unstatthaft, denn dafür steht δι᾽ ἑνος ανϑρ. zu ferne, und zudem wäre die Formel: επι τινι ἁμαρτ. im Sinne: in Einem sündigen, gegen die sprachliche Analogie, es müßte die Präpos. εν stehen. Man hat es von anderer Seite auch auf ϑανατος bezogen: für welchen oder auf welchen hin (vom Erfolge) Alle sündigten. [2]); allein für diesen Sinn wäre εις oder προς erforderlich, und der Gedanke selbst empfiehlt sich nicht. Es hat zweifellos die Bedeutung einer Conjunktion = επι τουτῳ, ὁτι d. i. διοτι, weil, vgl. 2 Cor. 5, 4. Phil. 3, 12. 4, 10. [3]); wahrscheinlich soll auch das in

cur peccatum Adami et Evæ descriptum et obsignatum sit annulo regis, ad generationes sequentes propagandum: quia quo die creatus est Adam, absoluta sunt omnia, ita ut ipse exstiterit perfectio et complementum totius mundani opificii. Ideo cum ille peccaret, totus mundus peccavit, cujus peccatum nos portamus et patimur. Cfr. Tract. Berachot. I. wie in der spätern Schrift Beth Elohim f. 105. c. 1.: eodem peccato, quo peccavit *primus* homo, peccavit totus mundus, quoniam hic erat totus mundus.

1) Origen. ad h. l. Omnes homines, qui in hoc mundo nascuntur, et nati sunt, in lumbis erant Adæ, cum adhuc esset in paradiso etc. Ambrosiast. In quo, i. e. in Adam, omn. pecc. — — Manifestum itaque est, in Adam omn. pecc. quasi in massa. Augustin. De peccat. merit. et rem. In quo (auf Adam oder auch auf peccatum, das er im vorausgehenden Satze ergänzt, bezogen) omn. pecc. — — quando omnes ille unus homo fuerunt; cfr. De bapt. parv. I. c. 10 III. c. 7. De nupt. et concupisc. II. c. 5. et al. Aehnlich sodann in der Folge viele Erklärer — auch noch Estius, Lapide, Calmet, Klee, aber mit mehr ideeller Auffassung der Idee vom Geschlechtsmenschen.

2) Homberg, Benena, Schmid.

3) Phavorin. εφ᾽ ᾧ αντι του διοτι λεγουσιν οἱ Αττικοι. So erklärt Theodoret., Photius, und der größere Theil der neuesten Ausleger.

stand, in welchem das Menschenwesen als *σαρξ* bezeichnet wird, wird aber durch die Zeugung mitgetheilt — *το γεγεννημεινον εκ σαρκος σαρξ εστι.* Joh. 3, 6.; die Mittheilung zieht sich somit soweit zurück als die Zeugung, geht also zurück bis auf den Urvater des Geschlechtes, wo die Sündhaftigkeit nicht ursprünglich, sondern die Frucht der ersten sündigen That ist. Das Sündigen der Gesammtheit hängt also in der Weise mit der Uebertretung Ad.s zusammen, daß diese der Grund der gemeinsamen Disposition zum sündigen Thun ist.

Würde man nun bei *ἥμαρτον* den Nachdruck ganz auf die Thatsünde legen, welche das Wort unmittelbar bezeichnet [1]), so wäre die Allgemeinheit des Todes nicht zureichend erklärt, denn ein großer Theil der Menschen stirbt, bevor es bei diesen zur Thatsünde kommen kann, — die Kinder vor der Geburt und bis zur Neige des Kindesalters. Man müßte sich nur der Vermuthung hingeben, daß der Ap. schon die Regungen des Sündetriebes und auch eine ganz bewußtlose Thätigkeit nach diesem Triebe unter den Begriff des thätlichen Sündigens faßte, wofür man sich sowohl auf die Erzählung 1 Mos. 25, 22. 26., vgl. mit der Auffassung Hos. 12, 4. berufen könnte, als auch auf Joh. 9, 3., wo die Jünger ein Sündigen — *ἁμαρτανειν* vor der Geburt (weil betreffs eines Blindgebornen) in Frage stellen, offenbar mit Beziehung auf die jüdische Vorstellung, daß der Sündentrieb, יצר, schon im Mutterleibe auflebe und sich thätig erweise [2]); allein diese Vermuthung wird von dem Ap. selbst abgeschnitten, indem er 9, 11. von Jakob und Esau in

---

1) So Theodoret. *ου γαρ δια την του προπατορος ἁμαρτιαν, αλλα δια την οικειαν ἑκαστος δεχεται του θανατου τον ορκον.* So viele Neuere, Reiche, Baumgarten-Crusius etc.

2) Sanhedr. fol. 91, 2. u. Beresch. R. fol. 38, 1. Antonius interrogavit R. Judam, a quonam tempore incipit malus affectus prævalere in homine? an a tempore formationis ejus, an a tempore processus ejus (ex utero)? Dicit ei R. J.: a tempore formationis ejus.

Rücksicht auf die Zeit vor ihrer Geburt sagt: μηδε πραξαντων τι αγαθον η κακον; diesem zufolge kann er das bloße Ansehen des Sündentriebes oder ein ganz bewußtloses Thun nicht als thätliches Sündigen — ἁμαρτανειν betrachten. Aber die sündige That ist ihm nichts anderes, als die äußere Erscheinung der inwohnenden Sünde, vgl. 7, 3., so daß wo jene vorhanden ist, diese in Gedanken mitbegriffen wird. Wenn sich dies so verhält, so darf man annehmen, daß der Ap. die inwohnende Sünde auch als Ursache des Todes mit der That zusammendenke, und noch mehr, daß er, wenn er die zusammengefaßten Momente in seinem Bewußtsein auseinander hält, in jene die eigentliche Ursache des Todes setzt, welche somit vorhanden ist und ihre Wirkung äußern kann, wenn es auch nicht zur That kommt; der Todesprozeß verläuft sich nun bei den Nachkommen, wie er oben in Ansehung Ad.s dargestellt wurde. Näher wird jedoch mit Rücksicht auf die folg. Vv. der Gedanke des Ap. dahin zu bestimmen sein: daß diejenigen, bei welchen das ἁμαρτανειν wirklich eintritt, und zwar im Zustande der vollen Zurechnungsfähigkeit, den Tod, wie als natürliche Folge von Ad.s Sünde, so auch als eigene Strafe tragen, während eben bei den übrigen nur eine Theilnahme an fremder Strafe Statt findet und der Tod für sie nur den Charakter eines natürlichen Erfolges hat.

V. 13. 14. Der Ap. befestigt die im zweiten Gliede von V. 12. vorgetragene Lehre (— daß die Ursache des allgemeinen Todes bei Allen die Sünde sei) dadurch, daß er das Vorhandensein der Sünde auch für die Periode vor dem Gesetze behauptet, wogegen und sofort gegen die Abhängigkeit des Todes von der Sünde er eine widersprechende Folgerung aus einem früher ausgesprochenen Satze befürchtet. Wenn er nämlich 4, 14. sagte: οὐ ουκ εστι νομος, ουδε παραβασις, so konnte vom jüdischen Standpunkte, der nach gewöhnlicher Vorstellungsweise die Begriffe von παραβασις und ἁμαρτια nicht auseinanderhält, daraus der Schluß gezogen

stand, in welchem das Menschenwesen als *σαρξ* bezeichnet wird, wird aber durch die Zeugung mitgetheilt — *το γεγεννημενον εκ σαρκος σαρξ εστι.* Joh. 3, 6.; die Mittheilung zieht sich somit soweit zurück als die Zeugung, geht also zurück bis auf den Urvater des Geschlechtes, wo die Sündhaftigkeit nicht ursprünglich, sondern die Frucht der ersten sündigen That ist. Das Sündigen der Gesammtheit hängt also in der Weise mit der Uebertretung Ad.s zusammen, daß diese der Grund der gemeinsamen Disposition zum sündigen Thun ist.

Würde man nun bei *ἡμαρτον* den Nachdruck ganz auf die Thatsünde legen, welche das Wort unmittelbar bezeichnet [1]), so wäre die Allgemeinheit des Todes nicht zureichend erklärt, denn ein großer Theil der Menschen stirbt, bevor es bei diesen zur Thatsünde kommen kann, — die Kinder vor der Geburt und bis zur Neige des Kindesalters. Man müßte sich nur der Vermuthung hingeben, daß der Ap. schon die Regungen des Sündetriebes und auch eine ganz bewußtlose Thätigkeit nach diesem Triebe unter den Begriff des thätlichen Sündigens faßte, wofür man sich sowohl auf die Erzählung 1 Mos. 25, 22. 26., vgl. mit der Auffassung Hos. 12, 4. berufen könnte, als auch auf Joh. 9, 3., wo die Jünger ein Sündigen — *ἁμαρτανειν* vor der Geburt (weil betreffs eines Blindgebornen) in Frage stellen, offenbar mit Beziehung auf die jüdische Vorstellung, daß der Sündentrieb, יצר, schon im Mutterleibe aufstebe und sich thätig erweise [2]); allein diese Vermuthung wird von dem Ap. selbst abgeschnitten, indem er 9, 11. von Jakob und Esau in

1) So Theodoret. *ου γαρ δια την του προπατορος ἁμαρτιαν, αλλα δια την οικειαν ἑκαστος δεχεται του θανατου τον ορκον.* So viele Neuere, Reiche, Baumgarten-Crusius ꝛc.

2) Sanhedr. fol. 91, 2. u. Beresch. R. fol. 38, 1. Antonius interrogavit R. Judam, a quonam tempore incipit malus affectus prævalere in homine? an a tempore formationis ejus, an a tempore processus ejus (ex utero)? Dicit ei R. J.: a tempore formationis ejus.

z. 4, 14.; indem aber der Ap. von der Sünde ohne positives Gesetz die Zurechnung abwendet, so liegt ihm der Gedanke im Sinne, daß der Tod, der dennoch V. 14. über die Sündigenden herrschte, sie nicht wie eine persönliche Strafe getroffen, daß er für sie nicht diesen Charakter gehabt hätte. Ganz verfehlt ist die Auffassung dieses Satzes: als ob der Ap. damit ein indirektes Argument dafür ausspreche, „daß die Sünde vor dem mos. Gesetze, welche nach V. 14. allerdings der Zurechnung unterlegen sei, nach einem andern als dem positiven Gesetze, nämlich nach dem Naturgesetze (mit Beziehung auf 2, 14.) zugerechnet worden sei, — da ja wo Zurechnung ist, ein Gesetz vorhanden sein müsse" [1]. Aber so würde das entgegensetzende αλλα V. 14. ganz bedeutungslos, und zudem spricht auch 4, 14. entschieden gegen diese Auffassung. — „Dennoch" V. 14., obschon in dieser Periode die Sünde nicht zugerechnet wurde, „herrschte der Tod rc." Die Personifikation des Todes als eines gewaltigen Herrschers ist althebräisch, und kehrt auch sonst bei P. wieder, vgl. 1 Cor. 15, 24. 26. Unter den ἁμαρτησ., gegen welche der Tod seine Herrschaft ausgeübt, ist die Gesammtheit der Menschen von Adam bis Mose gedacht; die Negation μη gehört dem Sinne nach zu επι τῳ ὁμοιωμ. λ., denn das Sündigen selbst wird nicht negirt, sondern das Sündigen nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Ad.s, welches ein Sündigen gegen positive Vorschrift ist, wie Ad. ein positives Gebot übertreten hatte. Indem der Ap. dieses erst mit der mosaischen Gesetzgebung eintreten läßt, und von der vorausgehenden Zeit ausschließt, so sieht er von den Geboten ab, welche Gott dem Noah und den Erzvätern gegeben, oder er stellt diese nicht unter die Kategorie von positiven Gesetzen, theils weil sie allgemein gehalten sind, theils weil sie nicht in der festen Form des Buchstabens wie das mosaische Gesetz mitgetheilt wurden. Uebrigens hat die Ne-

1) Baumgarten-Crusius mit Rothe.

gatton $\mu\eta$ Anstand gefunden, und wurde öfters ausgelassen [1]; aber fast alle griechischen Zeugen haben sie [2]) und es kann an ihrer Ursprünglichkeit nicht gezweifelt werden; die Auslassung wurde dadurch veranlaßt, daß man den formalen Unterschied der Sünde Ad.'s und seiner Nachkommen bis zum Gesetze nicht begriff.

Der Relativsatz: ὅς ἐστι τυπ. λ. bricht die Zwischenerörterung ab, und führt den Vortrag wieder auf den Hauptgegenstand zurück; dadurch wird er zum Verbindungsgliede für das Folgende, weßhalb diese beiden Vv. keine eigentliche Parenthese bilden. *Τυπος* (von τυπτω) ist: Schlag, eingedrücktes Maal, Abdruck, Bild, Abbild und Vorbild; hier letzteres nach dem geschichtlichen oder theologischen Begriffe: Vorbild, welches auf etwas Künftiges — αντιτυπος hindeutet, das die Grundzüge von jenem wieder enthält, vgl. 1 Cor. 10, 6. Hebr. 9, 24. Hier sind Bild und Gegenbild Personen, Adam und Christus, denn ὅς steht nicht per attract. durch τυπ. für das neutr. ὅ, bezüglich auf den ganzen vorausgehenden Satz [3]), sondern geht auf das unmittelbar voranstehende *Αδαμ*, und *του μελλοντος* ist entsprechend nicht genit. neutr. = της μελλουσης σωτηριας και ζωης, sondern genit. masc. mit Beziehung auf Christus, welche Auffassung durch 1 Cor. 15, 45. 47. bestätigt wird [4]). Aber der Ap. bezeichnet Christum als den

1) So in vielen lat. Codd. bei Augustin. (De peccat. merit. et remiss. l. I. c. 11.), bei Ambrosiast., der sich für die Auslassung auf Tertull., Cypr. u. Victorin. beruft und die griech. Codd. der Verfälschung beschuldigt; — unter den Griechen bei Origen., der aber oder Rufin. zugleich das Vorhandensein der Negat. in griech. Codd. bemerkt.

2) Schon Irenæus Adv. hær. III. 2.

3) Fr. Schmid, Koppe; Wilke Rhet. S. 323. der bei ὅς das Subj. mit seinen Verhältnissen verwechselt sein läßt.

4) Auch bei den Rabbinen findet sich die typische Vergleichung von Adam und dem Messias, welcher in dieser Zusammenstellung האדם האחרון (= δευτερος ανθρωπος bei Paul. Cor.) heißt,

Zukünftigen nicht von seinem Standpunkte aus, also mit Rücksicht auf die zweite Ankunft [1]), sondern vom Standpunkte der Vergangenheit, z. vgl. ὁ ερχομενος in den Evv.; Matth. 3, 11. a. Die typische Zusammenstellung von Adam und Christus beruht auf dem schon angegebenen parallelen Verhältnisse beider zum Menschengeschlechte; beide üben nämlich zufolge einer freien That einen wesentlichen Einfluß auf die Menschheit in der Weise, daß sich in ihnen zwei weltgeschichtliche Prinzipien darstellen, und Christus wie Adam eine stammväterliche Beziehung zum Geschlechte hat; aber angesehen das Materiale dieses doppelten Verhältnisses ist es sich entgegengesetzt. Von Adam aus nämlich kommt Sünde und Tod über das ganze Geschlecht V. 12., — von Christus her, mittelst der von ihm erworbenen Gnade, Gerechtigkeit und ewiges Leben; dieses zweite Glied der Vergleichung von V. 12. liegt dem Ap. bei dieser typischen Zusammenstellung im Sinne [2]).

---

vid. Neve Schalom tract. II. 5. 8.; wahrscheinlich zieht sich diese bei den Juden in die Zeiten Jesu hinauf.

1) Fritsche, de Wette.

2) Photius erläutert die Vergleichung, aber schon im Hinblicke auf die nächsten Vv., so: τρια εστιν εν τουτοις τοις παραβολικως αλληλοις παρατεθεισιν, ὁμοιοτης τις, εναντιοτης, ὑπερβολη κατα την ὁμοιοτητα· εναντιοτης μεν ἁμαρτια, αναμαρτητον, εχθρα προς θεον, και καταλλαγη προς τον θεον, κατακριμα, δικαιωμα, απωλεια και πτωμα και θανατος, σωτηρια και ζωη και αναστασις, ἡ μεν ουν εναντιοτης εν τουτοις ἡ δε ὁμοιοτης, ὥσπερ δι' ἑνος τοις πασι τα χειρω συνεπεσεν, οὕτως δι' ἑνος τα αμεινω τοις πασιν επιγεγονεν· ἡ δε ὑπερβολη, ὁτι μεν των χειρονων συνεπραξαν τῳ ἑνι οἱ πολλοι, επι το μετασχειν αυτους των κακων, επι δε των αμεινονων ουδεις συνεπραξεν, αλλα μονον του ἑνος Χριστου το χαρισμα γεγονεν, ὥστε ουχ ὁμοιως και επ' ισης, αλλ' καθ' ὑπερβολην και εκ περισσειας ἡ ὁμοιοτης· παλιν δια του Αδαμ των χειρονων εισαχθεντων ουκ ανηρεθη μονον ταυτα, αλλα και απεδοθη παρα Χριστου τα αμεινω.

Aber nicht nur ist das Materiale in dem doppelten Verhältnisse Adams und Christi zur Menschheit seinem Wesen nach verschieden und sich entgegengesetzt, sondern es macht der Ap. V. 15. — 17. auch noch weitere Verschiedenheiten in den Gegensätzen bemerklich, welche nur den Contrast steigern, aber die Parallele nicht aufheben sollen.

V. 15. Erste Verschiedenheit: „Die durch Christus vermittelte Gnade hat sich viel kräftiger erwiesen, als die verderbende Macht der Sünde Adams; sie hat nämlich die auf Alle sich erstreckende Wirkung der letztern überwunden.“ Der einleitende Satz: *αλλ' ουχ — το χαρισμα* könnte rücksichtlich seines Sinnes auf alle drei folg. Vv. bezogen und als das vorausgeschickte allgemeine Thema davon betrachtet werden [1]); da aber in V. 16. wieder mit einem besondern Satze eingeleitet wird, so darf man hier doch nur eine Beziehung auf das Nächstfolgende annehmen. Wahrscheinlich hatte der Ap. auch anfangs nur die erste Differenz im Sinne, und die übrigen fließen erst aus weiterer Reflexion hervor. „Es verhält sich (suppl. *εστι* oder *εχει*) jedoch mit der Gnadengabe (der durch Chr. erworbenen) nicht ebenso, wie mit dem Fehltritte (Adams).“ *Παραπτ.* und *χαρισμα* bilden dem unmittelbaren Wortsinne nach keinen adäquaten Gegensatz; dem erstern wird V. 18. genauer *δικαιωμα*, und dem letztern V. 16. *κριμα* entgegengestellt; aber der Ap. denkt sich das *παραπτ.* nicht bloß als abgeschlossene That, sondern als wirksames Faktum, wie es der folg. Satz darstellt, und nach dieser Vorstellung macht sich die Antithese besser. *Χαρισμα* = *δωρεα χαριτος*, Gnadengeschenk Gottes, ist die *δικαιοσυνη*, V. 17.; die Gerechtigkeit ist unter dieser Bezeichnung als etwas Objektives gedacht, in dessen Mittheilung an die Menschen sich die Rechtfertigung vollzieht. Nun die erklärende oder begründende Ausführung. Der Vordersatz spricht die Wirkung von

1) Krehl.

Ad.s Sünde aus, der Nachsatz die Wirksamkeit der Gnade; es werden historische Thatsachen neben einander gestellt, nicht aus dem Einen das Andere gefolgert, als etwas, was nothwendig geschehen, oder um so mehr anerkannt werden müsse; *ει* ist nämlich nicht conditional oder Schlußpartikel, sondern setzt wie V. 17. einfach eine historische Thatsache, auf welche eine andere folgte. In beiden Sätzen ist *οἱ πολλοι* weder weniger umfassend als *παντες* V. 12., noch auch geradezu synonym gebraucht; die Gesammtheit wird damit als eine Vielheit bezeichnet im Gegensatze zu dem Einen. *Αποϑνησκ.* muß im Hinblicke auf V. 12. vom physischen Tode verstanden werden, wobei die Vorstellung des ewigen Verderbens im Hintergrunde liegt, nicht wegen 7, 10. vom geistigen Tode; wie Ad.s Sünde diesen Tod über seine Nachkommen brachte, wurde oben erörtert; es ging die Folge seiner Sünde, die Sündhaftigkeit seiner Natur, auf das von ihm abstammende Geschlecht über, und damit die darauf beruhende Auflösung des Lebens; aber aus der Sündhaftigkeit der Natur entwickelte sich überall das thätliche Sündigen, so daß die Menschen auch dem ewigen Tode verfielen, — wenn nämlich die Erlösung nicht zurückgewirkt hätte. Im Nachsatze stehen im Subj. die zwei Begriffe *χαρις τ. ϑεου* und *δωρεα*; sie verhalten sich wie Ursache und Wirkung, denn die *χαρις* ist die gnädige Liebe Gottes, von welcher das Gnadengeschenk, *δωρεα*, s. *δωρημα* = *χαρισμα* herkommt; der Genit. *ϑεου* gehört auch zu *δωρεα* und der Zusatz *εν χαριτι, τῃ του ἑνος λ.* enthält den historischen oder objektiven Grund des göttlichen Gnadengeschenkes; die *χαρις Ι. Χρ.* ist nämlich entweder von seiner Hingabe in den Tod zu verstehen, oder von dem Verdienste des Erlösungswerkes; auch kann man, da das Zweite im Ersten enthalten, Beides zusammenfassen; also: „Gnade Gottes und Gnadengeschenk, das beruht auf der Gnade (dadurch vermittelt ist) des Einen Menschen J. Chr." *Πολλῳ μαλλον* ist nach dem vorherbemerkten Verhältnisse beider Sätze wie

V. 17. ein reales Mehr, nicht ein logisches[1]); es gehört zu *επερισσευσε*, und steigert den Begriff der Fülle, der im Verb. liegt: in viel größerer Fülle überströmen, sich mittheilen; aber mit der größern Fülle verbindet sich der Gedanke der größern Macht, im Verhältnisse zur Macht des *παραπτωμα*, dessen Wirkungen sich der Ap. als überwunden durch die Gnade und vernichtet denkt. Das Gnadengeschenk, die rechtfertigende Gnade, hebt den Tod nicht überhaupt auf, aber sie hebt ihn als das auf, was er — nämlich Uebergang zur ewigen Unseligkeit — ohne die Erlösung sein würde; denn die Rechtfertigung hat die Auferstehung zum ewigen Leben zur Folge, 1 Cor. 15, 52. ff. Im Präterit. *επερισσ.* wird die allgemeine Mittheilung der Gnade, welche von dem allgemeinen Glauben abhängt und noch in der Zukunft liegt, wie schon geschehen betrachtet.

V. 16. Zweite Verschiedenheit: „Einerseits wurde durch Einen — oder durch Eine Sünde ein Gerichtsurtheil verursacht, das zum Strafurtheile wurde (nämlich für Alle, vermöge dessen sie dem Tode unterlagen); anderseits ist die Gnadengabe durch viele Fehltritte veranlaßt und wirkte die Rechtfertigung. Der Hauptnachdruck liegt hier auf der Antithese des Einen und Vielen; aber der Ap. hebt in *κριμα εις κατακριμα* und *χαρισμα εις δικαιωμα* zugleich einen

---

1) Chrysost. *Ει ἡ ἁμαρτια τοσουτον εσχυσε, και ανθρωπου ἁμαρτια ἑνος· χαρις, και θεου χαρις, και ου πατρος μονου, αλλα και υἱου, πως ου περιεσται μειζονως; πολλῳ γαρ τουτο ευλογωτερον· το μεν γαρ ἑτερον δι᾽ ἑτερον κολαζεσθαι, ου σφοδρα δοκει λογον εχειν· το δε ἑτερον δι᾽ ἑτερον σωζεσθαι, και πρεπωδεστερον μαλλον και ευλογωτερον· ει τοινυν εκεινο γενονε, πολλῳ μαλλον τουτο.* Aehnlich Neuere wie Meier, Fritschi A. Theodoret. scheint die Erklärung von Chrysost. näher bestimmen zu wollen, wenn er sagt: *Επι της τιμωριας, φησιν, ὁ δεσποτης θεος του δικαιου τον ὁρον εφυλαξε· — — πολλῳ δηπουθεν δικαιοτερον επι της του θεου φιλανθρωπιας φυλαχθηναι το δικαιον, και της του δεσποτου Χριστου παντας ανθρωπους μεταλαχειν αναστασεως.* Theod.

maß hervor, der in seiner Beziehung auf die Gesammt-
er Menschen die Vergleichung V. 12. und 14. begründet,
V. 18. — Im einleitenden Satze lesen ansehnliche
statt des recip. ἁμαρτησαντος — ἁμαρτηματος[1]);
iese LA. entstand ohne Zweifel aus Rücksicht auf das
nstehende δωρημα. Beide Satzglieder sind unvoll-
ausgedrückt; der Gedanke ist: nicht wie (einerseits)
e oder Veranlassung in Einem liegt, der gesündigt hat,
es auch bei der Gnadengabe, d. i. das Causalitäts-
niß, das in δι' ἑνος ἁμαρτ. ausgedrückt ist, habe
n Gnadengeschenke nicht Statt; von το δωρ. macht
e Ergänzung von οὑτως εστι oder εχει von selbst,
r das erste Glied kann man etwa εγενετο suppl. Der
tand, auf den sich das δι' ἑν. ἁμαρτ. bezieht — das
aßte oder Verursachte durch den Einen, ist κριμα und
ριμα. Κριμα ist nicht Gericht = κρισις (als nom.
vie 2, 2. 3., sondern Gerichtsurtheil; es ist das
lo.s Sünde gefällte Urtheil gemeint, welches ein Straf-
und zwar zum Tode ist; κριμα ist also hier seiner
ung gemäß = κατακριμα, aber der Ap. gebrauchte
ebene Worte, um einen conformen Gegensatz zum an-
atze zu bilden. Damit ist εξ ἑνος eng zu verbinden,
n der genauen Sprache den Artikel το vor sich haben
: το κριμα, το εξ ἑν., vergl. δικαιοσ. εκ πιστ. 1, 17.;
ist masc. und es darf nicht wegen des entgegenstehenden
λλ. παραπτωματων dazu παραπ. ergänzt wer-
aber bei dem Einen Sünder denkt der Ap. auch an
ine entscheidende Sünde; statt des vorausgehen-

...opsv. setzt die Verschiedenheit nur in den Gegensatz der Wir-
ngen von Sünde und Gnade. Die lat. Uebersetzung hat im
chsatze „in plures“, wornach denn Ambrosiast. die Differenz
auffaßt: Plures gratiam consequuntur, quam mortui sunt de-
to Adae.

[1]) ...FG, Minuskk., Syr. Erp. Vulg. edd. It. Harl.** Theodoret.
...fin. Pelag. Ambros. Sedul.

den $\delta\iota\alpha$ wird jetzt $\varepsilon\varkappa$ gesetzt, weil diese Präp., sowohl Ursache als Veranlassung bezeichnend [1]), sich auch für das entgegengesetzte πολλ. παραπτ. eignet, wo $\delta\iota\alpha$ in Hinsicht auf χαρισμα unpassend sein würde. Also: das Urtheil, das durch Einen hervorgerufen oder verursacht wurde — zunächst über sich selbst. Zu κατακριμα, das wie κριμα auf den Tod geht, suppl. εγενετο; vergl. zur Formel γινεσθαι εις τι 1 Cor. 15, 45. Matth. 21, 42. Luk. 13, 19. Joh. 16, 20.; gewöhnlich wird gegen die gegebene Erkl. construirt: εξ ἑνος εγεν. εις, — das Urtheil wurde von Einem aus zum Strafurth.; in Gedanken liegt dem Ap. die persönl. Beziehung: εις παντας ανθρωπους vergl. V. 18. Wie das von Adam verursachte Strafurtheil, oder der im Urtheil verhängte Tod, auf Alle überging, ist V. 12. und 19. ausgesprochen: dadurch nämlich, daß die Sünde sich auf Alle fortpflanzte. Im andern Satze ist wieder auf gleiche Weise zu verbinden und zu suppliren: das Gnadengeschenk, veranlaßt durch viele Fehltritte (s. V. 20. 21.), wurde zum δικ. für Alle. Δικαιωμα [2]) hat hier und V. 18. verschiedene Bedeutung; hier steht es mit δικαιωσις das. parallel, doch gestattet die verschiedene Wortformation keine synonyme Auffassung; aber es kann nicht die dem Rechte geschehende Genugthuung [3]) bezeichnen, auch nicht den durch die δικαιωσις gewirkten Stand der Gerechtigkeit [4]), sondern es bedeutet wahrscheinlich hier Rechtfertigungsmittel, das wodurch der Mensch in den Stand der Gerechtigkeit versetzt wird [5]); das χαρισμα wird zum Rechtfertigungsmittel, inwieferne der Mensch dadurch zum Gerechten

1) Vergl. 2 Cor. 2, 2. Off. 8, 11. Hom. Il. 18, 107. Herod. 8, 8. Cfr. Fritsche z. d. R.
2) D, Aeth. Clar. setzen ζωης hinzu, aus V. 18. entnommen.
3) Wolf, Rothe.
4) Reithmayr, Tholuck u. A.
5) So Beza und Bengel V. 18.

wird, daß ihm in dem Akte der Rechtfertigung das Gnadengeschenk, als etwas Objektives gedacht, mitgetheilt oder angeignet wird. Viele Erklärer setzen in diesen Vs. die Differenz in die größere Macht und ausgebreitetere Wirksamkeit der Gnade[1]; aber dieses Moment lag dem Ap. V. 15. im Sinne.

V. 17. Dritte Verschiedenheit. „Wie die Gnade eine größere Macht erwiesen hat, als die Sünde (V. 15.), so wird auch das durch die Gnade gewirkte Leben viel kräftiger sein, als die durch die Sünde herbeigeführte Herrschaft des Todes; denn dieses Leben ist ein unvergänglicher, ewiger Besitz." Die Verbindung mit γαρ gibt, da hier nicht wie V. 16. und 15. ein eigener Satz vorangeht, den Anschein, als ob das V. 16 Gesagte erklärend ausgeführt oder begründet werden soll; allein der Inhalt des V. bezieht sich nicht auf das Vorhergehende, sondern stellt in den Gegensätzen von Sünde und Gnade ein neues Moment der Verschiedenheit dar; dieses γαρ steht also mit derselben Part. V. 16. und 15. coordinirt, und schließt sich an den allgemeinen Gedanken von beiderseitiger Verschiedenheit an. Der Vordersatz mit ει verhält sich zum Nachsatze gerade wie V. 15.; also wieder kein Schluß oder Folgerung. Die Varr. gegen das recip. τῳ του ἑνος —: εν τῳ ἑνι und εν ἑνι[2]) sind wohl durch das folgende δια του ἑνος veranlaßt, welches bei jener LA. eine müßige Wie-

---

1) Chrysost. τι ποτε εστι τουτο το λεγομενον; ὁτι τον μεν θανατον και το κατακριμα εσχυσεν ἁμαρτια μια εισενεγκειν· ἡ δε χαρις ου την μιαν ἁμαρτιαν ανειλε μονον, αλλα και τας μετ᾽ εκεινων επεισιλθουσας· ἱνα γαρ το ὡς, και το οὑτω τιθεμενον, μη ισον εισαγῃ μετρον των αγαθων προς τα κακα λ. So Theodoret., Theodor. Mopsv., Estius, Reithmayr u. A.

2) Für εν τῳ ἑνι DE; für εν ἑνι AFC Bœrn.; Orig. und 47. lesen εν ἑνος, was wahrscheinlich auf Versehen beruht. Lachmann [εν τῳ] ἑνι παρ.; Griesb u. Scholt εν ἑνι παρ.; Scholz behält die rec.

derholung zu machen schien [1]); aber dieses δια του ἑνος wird am Ende des Satzes mit Nachdruck dem andern δια του ἑνος im Nachsatze entgegengestellt, das der Ap. dort schon im Sinne hatte. Im Nachsatze ist der Hauptbegriff ζωη, entgegen dem θανατος; das Fut. im Verb. βασιλ. bestimmt der ζωη als das künftige, auf die Auferstehung folgende, ewige Leben, wie denn V. 21. in ähnlichem Zusammenhange αιωνιος beigesetzt ist. Dieses Leben ist die Frucht oder Wirkung der durch Christus vermittelten Gnade, χαρις und δωρεα; letzteres wird durch den Appositionsgenit. δικαιοσυνης näher bestimmt [2]). Es wird hier das Subjekt verändert, denn dem Vordersatze gemäß sollte ζωη im Subj. stehen; aber deßhalb, weil jetzt das βασιλευειν auf die Menschen bezogen wird, darf man nicht die Vorstellung von einer Theilnahme der Erlösten an der messianischen Herrschaft (vergl. Matth. 19, 28. Off. 5, 10.) unterlegen [3]); das Verb. bezeichnet in diesem Zusammenhange nur den starken, gegen alle feindlichen Kräfte und Mächte sichern Besitz des Lebens [4]), welcher darauf beruht, daß das Leben selbst unzerstörbar und unvergänglich ist, vergl. 1 Cor. 15, 53. f.

V. 18. 19. Die hervorgehobenen Differenzen in den Gegensätzen liegen eigentlich nicht im Plane des Ap. und stören die Parallele von Adam und Christus; deßhalb läßt er sie nun fallen und schließt mit Sätzen ab, welche das

---

1) Daher auch einige Auktt., welche τῳ του ἑνος lesen, dieses auslassen: 52. Syr. Erp. Copt.

2) Της δωρεας fehlt bei B. 49. Orig. Chrysost. Iren. Aug. Beda; u. C. 70, a. lassen δικαιοσ. aus; auch findet sich δωρεαν, 67** al. Arab. pol. Theophyl., und die Einschaltung eines και vor δικαιοσ., Syr. Erp. Vulg. Cyr. al.; — Aenderungen aus Anlaß der gehäuften Genitt.

3) Theodoret. κοινωνησουσι τῳ Χριστῳ της ἀκαταλυτου βασιλειας.

4) Theodor. Mopsv. διαμενουμεν γαρ της μελλουσης ζωης διηνεκως απολαυοντες.

Verhältniß der Gleichheit e contrario feststellen. Es wird hiermit der Sache nach die V. 12. angefangene, aber unvollendet gebliebene Vergleichung aufgeführt; dort: von Einem aus der Tod zu Allen, weil in Folge der Sünde des Einen Alle sündigten; hier: durch Eine Sünde Verurtheilung über Alle V. 18., weil in Folge derselben Alle Sünder geworden V. 19., und dazu die entsprechenden Gegensätze — durch Eine Gerechtigkeitsthat Leben für Alle, weil dadurch Alle zu Gerechten werden. Die Redeform ist V. 18. folgernd — *αρα ουν*[1]) (dem Ap. geläufige Zusammenstellung vergl. 7, 3. 25. a.), demnach also, in den vorausgehenden Vv. 15. — 17. knüpfen sich nämlich die Unterscheidungen an das ebenfalls ausgedrückte Entsprechende, welches jetzt der Ap. als die Hauptsache festgehalten wissen will. Beiden Gliedern der Vergleichung fehlt ein Subj., was die Varr. *το παραπτωμα*[2]) und *το δικαιωμα* für *παραπτωματος* und *δικαιωματος* veranlaßt hat; gewöhnlich wird aus V. 16. *κριμα* und *χαρισμα*, und zu beiden *εγενετο* supplirt, besser jedoch wird nur letzteres oder *απεβη*, *μεταβεβηκε* unpersönl. hinzugedacht; nach V. 19. sollte aber im zweiten Gliede das unpersönl. Verb. im Fut. stehen; hiernach: „Wie es durch Einen Fehltritt für alle Menschen zum Strafurtheil kam, so kommt es — wird es kommen[3]).“ *Ἑνος* gehört beide Male als Neutr. zum dabeistehenden Subst., nicht ist es nach V. 17. und 19. als Mask. zu nehmen. Der Gegensatz von *παραπτωμα* und *δικαιωμα*, dem V. 19. *παρακοη* und *ὑπακοη* entspricht, fordert hier für *δικαιωμα* die Bedeutung „gerechte Handlung, Rechtthat,“ vergl. Off. 19, 8.[4]); darunter ist die Erduldung des Todes zu

1) Die Stellung des *αρα ουν* zu Anfang ist nicht gegen den griech. Sprachgebrauch, vergl. Aristot. Ethic. Nicom. (Michelet) II. 2.

2) FG, Minuskk. — DEFG; Lect. 13. 14. al. lesen statt *εις κατακριμα* — *εισηλθε το κατακριμα.*

3) Böhme, Koppe, de Wette, Baur, Winer Gr. S. 526.

4) Auch im classischen Sprachgebr. Arist. Eth. Nic. V. 10. *ὁμοιως*

verstehen, nicht collektiv das ganze Gott geweihte L[...]
Christi[1]), das wohl auch als Ein Werk, ἓν ἐργον, bezeic[...]
wird, Joh. 17, 4.; die Beziehung des Wortes auf eine [...]
zelne Handlung ist nämlich durch das entgegenstehende
παραπτωμα geboten. Der Genit. ζωης drückt das [...]
oder die Wirkung der δικαιωσ., Rechtfertigung, aus, [...]
ist nicht genit. explicat.: „Rechtfertigung, welche im Le[...]
besteht[2])," denn ζωη ist nicht von dem jetzt schon begin[...]
den, neuen geistigen Leben zu verstehen, sondern [...]
V. 17. und 21. vergl. 6, 23. vom künftigen; wenn [...]
schon εις vorausginge, so würde wohl statt des Genit. [...]
Präposit. gebraucht sein, vergl. 2 Cor. 2, 16. 1 Tim. 1, [...]
Apg. 11, 18.; also: „zur Rechtfertigung, welche zum Le[...]
führt oder es erwirkt." — Nun wie Strafurtheil und Le[...]
von der doppelten That der beiden Stammväter aus zu A[...]
kommt, oder worauf das Eine und das Andere beruhe, [...]
V. 19. gesagt; aber εις δικαιωσιν V. 18. greift dem zwe[...]
Gliede von V. 19. dem Gedanken nach schon vor. Παρ[...]
κοη und ὑπακοη ist nach dem entsprechenden Gegen[...]
in V. 18. nicht von fortdauernden Zuständen, sondern [...]
einzelnen Akten aufzufassen: Akt des Ungehorsams (ge[...]
Gottes Gebot) und des Gehorsams; dieser Akt geht [...]
Jesus freilich aus einem fortlaufenden, ununterbrochenen [...]
stande hervor, vergl. Phil. 2, 8. Für καθισταναι ist [...]
Bedeutung: zu etwas machen, pass. zu etwas gema[...]
werden, es werden, unbestreitbar, vergl. 2 Petr. 1, [...]
Jak. 4, 4. 3 Makk. 3, 5. und diese Bedeutung des P[...]
ist hier beide Male aufzunehmen: „durch den Ungehor[...]
des Einen Menschen sind Sünder geworden (oder dazu [...]
macht worden) die Vielen (οἱ πολλοι wie V. 15.), und

δε και δικαιωμα καλειται δε το κοινον μαλλον δικαιοπ[...]
γημα, δίκαιωμα δε το επανορθωμα του δικαιωματος.

1) Usteri, Baumgarten-Crusius, A.

2) Wilke, Rhet. S. 144.

werden auch x. [1]);" über den causalen Zusammenhang s. z. V. 12. und 15.; falsch: „sie sind als Sünder dargestellt worden, als solche erschienen," — nämlich in der Strafe des Todes, wornach dieser V. den Erkenntnißgrund der vorhergehenden Behauptung enthalten sollte [2]). Ἁμαρτωλος hat mit Beziehung auf ἥμαρτον V. 12. den gewöhnlichen Sinn: Sünder, derjenige, welcher das Böse will und thut, aber es ist wie dort der natürliche Zustand der Sündfähigkeit, die Inwohnung der ἁμαρτια, woraus eben dies Thun und Wollen hervorgeht, zum Grunde zu legen. Der Wechsel des temp. im zweiten Vergleichungsgliede, aus welchem das fut. auch in den zweiten Satz von V. 18. hinüberzutragen ist, beruht auf dem Gedanken: daß sich die Rechtfertigung erst allmählig vollziehe und in Zukunft fortsetze, wogegen V. 15. die Mittheilung der rechtfertigenden Gnade an Alle wie schon geschehen betrachtet wurde. Einige Zeugen setzen auch im zweiten Gliede zu του ἑνος wie im ersten ανθρωπου [3]).

V. 20. 21. Oben V. 13. f. war der Ap. veranlaßt, das Dasein der Sünde in der Welt für die Periode bis zur mosaischen Gesetzgebung besonders zu bekräftigen; inzwischen hatte er wieder wie V. 12. den Zeitraum von Adam bis Christus vor Augen; indem er jetzt seinen Grundgedanken ausgeführt hat und auf jene Zwischenerörterung zurückblickt, so erachtet er es als eine nothwendige Vervollständigung seiner Abhandlung, auch das Verhältniß des Gesetzes zur Sünde hier noch zu berühren. Schon 3, 20. 4, 15. 5, 13. hat er darüber im Vorbeigehen nach einer Beziehung hin Andeutungen gegeben; hier spricht er dieses Verhältniß

1) Chrysost. — δια της παρακοης του ἑνος αμαρτωλους γενεσθαι πολλους, — nimmt aber den Begriff von ἁμαρτωλ. unrichtig: ὑπευθυνοι κολασει και καταδεδικασμενοι θανατῳ.

2) Fritsche, Reiche u. A.

3) D* FG al. Clar. Bœrn. Codd. lat. Ambr. Aug. Beda.

nach einer andern Seite aus. Er will sich aber auch an diesem Orte nicht ausführlich über diesen Gegenstand verbreiten, weil er seinem Plane gemäß in anderm Zusammenhange wieder darauf kommt, s. 7, 7. ff. „Das Gesetz" ist der Gedanke, „sollte die Sünde noch vermehren;" dies sodann V. 21. mit den Hauptideen in Verbindung gestellt: „aber der gemehrten Sünde trat die überschwengliche Gnade entgegen, um kräftig zum ewigen Leben zu wirken, wie die Sünde sich in Erzeugung des Todes mächtig erwiesen." *Παρεισερχεσθαι* ist öfters heimlich oder unrechtmäßiger Weise eindringen oder wohin kommen [1]), auch wird es zuweilen mit *εισερχεσθαι* synon. gebraucht [2]); hier aber steht es mit Beziehung auf *εισελθε* V. 12. in anderem Sinne, entweder: zwischen hineinkommen, nämlich zwischen Adam und Christus [3]), oder aber, was vorzuziehen, da sich jene Bedeutung sprachlich nicht hinlänglich begründen läßt: noch hinzukommen, oder noch dazu in die Welt kommen, nämlich zu der schon in die Welt getretenen Sünde; vergl. *παρεισφερειν* 1 Petr. 1, 5. *προσετεθη* Gal. 3, 19. *Ἱνα* ist in beiden Mal final, nicht consecutiv; das erste Mal, wo die finale Bedeutung bei einigen Erklärern Anstoß fand, wird sie durch den Zusammenhang nothwendig, denn es steht hier in Frage, welche Bestimmung das Gesetz und zwar mit Rücksicht auf die schon vorhandene Sünde gehabt habe. Wenn aber hier gesagt wird: es sollte durch das Gesetz die Sünde vermehrt werden, so ist damit weder die nächste und historische Bestimmung des Gesetzes, noch auch ein Endzweck ausgesprochen.

1) Cfr. Polyaenus II. 55. Plut. Pelop. p. 282. Polyb. I. 7. 3.

2) Philo De opit. p. 34. D. De Temul. p. 263. c.; s. bei Loesner Obss. ad N. F. e Phil. Alex.

3) Estius, Baumgarten-Crusius; Theodoret. *του δε μεσον Αβρααμ* (der nicht im Zusammenhange liegt) *και του Χριστου μεσος εισηλθεν ὁ νομος.*

war ja gegeben zum Leben, — εις ζωην 7, 9., und
Abwehr der Sünden, — των παραβασεων
α, als παιδαγωγος, Gal. 2, 19. 25. Diesen Zweck
te es jedoch so wenig, daß es vielmehr Veranlassung
zu der in Rede stehenden Vermehrung des thätlichen
igens, indem nämlich an den Geboten und Verboten
esetzes die sündhaften Triebe auflebten und erstarkten,
7. ff. So angesehen stellt sich der Zuwachs der Sünde
t des Gesetzes unter die Vorstellung des Erfolges, wel-
ls ein unvermeidlicher zu betrachten ist. Aber dieser Er-
rhielt und hatte die Bestimmung, die Menschen einem
Ziele, der Erlösung, entgegenzuführen, und zwar
h, daß eben durch ihn, durch die thatsächliche Herrschaft
ünde, das Bewußtsein und Gefühl der Erlösungsbe-
gkeit, sofort das Verlangen nach höherer Hülfe erregt,
o die Aufnahme der Erlösungsgnade und die wirkliche
ung vorbereitet wurde, vergl. 7, 24. Es hat somit diese
ung der Sünde eine Stelle in der göttlichen Heilsöko-
, und nach diesem Gesichtspunkte fällt das, was mit
icht auf das genetische Verhältniß unvermeidlicher Erfolg
unter die Zweckvorstellung, unter welche eben der Ap.
ringt; es steht diese Sündenmehrung in der göttlichen
ökonomie da als ein Mittelzweck, der aber nicht bloß
nem höhern Zwecke hinführt, sondern auch darin auf-
ben, zu Nichte gemacht wird. Ἁμαρτια steht
erste Mal im Sinne von παραπτωμα, ist also thät-
Sünde, aber der Sing. ist collektivisch. Οὗ könnte nach
griech. Sprachgebr. Zeitpartikel sein — **quo tempore,
quum** oder **quando** [1]); aber im N. T. ist es überall nur
ocalen Sinne gebraucht, der auch hier zu unterlegen
die Menschen sind gleichsam das Gebiet, wo die Gnade
lich wurde. Das Verb. ὑπερπερισσ. steht nicht com-

Fritsche, de Wette.

parative, den Begriff von πλεοναζειν steigernd[1]); ὑπερ drückt in solcher Compos. das Ueberschreiten, Hinausgehen über das gewöhnliche Maaß u. dergl. aus, und der Sinn also: überaus reichlich werden, oder in überaus reichlicher Fülle sich mittheilen, vergl. 2 Cor. 7, 4. und die ähnlichen Ww. ὑπερπλεοναζειν, ὑπεραυξανειν, ὑπερνικᾳν al.; mit dem Begriffe der Fülle ist auch hier wieder der der Kraft zu verbinden. — Könnte man V. 20. οὗ — ἡ χαρις als Parenthese lesen[2]), so würde das ἱνα V. 21. dem ersten V. 20. subordinirt, und sein Satz enthielte also den Zweck der Mehrung der Sünde; der Sinn wäre: damit die Gnade zur Herrschaft oder Kraftäußerung käme ꝛc., mit Rücksicht nämlich darauf, daß die Gnade dadurch zur Herrschaft kommt, wenn sie in Folge des geweckten Erlösungsverlangens bei den Menschen Aufnahme findet. Allein die parenthetische Auffassung geht nicht an, und so ist also dieser Zwecksatz von dem unmittelbar vorhergehenden Satz abhängig: das übermäßige Reichwerden der Gnade geschah zu dem Zwecke, daß ꝛc. Ἁμαρτια ist jetzt die Sünde in abstr., als Prinzip und thätliches Leben der Sünde; die Verbindung des Verb. βασιλ. mit diesem Begriffe ist passender, als die frühere mit θανατος, da die Sünde etwas Schaffendes, der Tod aber seinem Wesen nach etwas Passives ist; ἐν hat nicht den Sinn von εἰς im andern Gliede, auch entspricht es nicht dem δια das., sondern es bezeichnet den Gegenstand, worin sich das βασιλευειν erweist: in Wirkung des Todes. Eben darum, weil ἁμαρτια hier die Sünde als innerliches Prinzip und die Thatsünde zusammenbegreift, steht im ersten Satze kein dem δια δικαιοσυνης im zweiten entsprechendes Satzglied. Δια δικ. ist: mittelst Mittheilung oder Erwirkung der Gerechtigkeit, und εἰς bezeichnet das Ziel der Herrschaft s. V. 18., welche zum ewigen Leben

---

1) Grot., Rosenmüll., Rückert, Reiche, A.
1) Rothe, Tholuck.

hin wirkt; δια Ιησ. Χρ. λ. gehört zum ganzen Zwecksatze: Jes. Chr. der objektive Grund der Gnade V. 15., und also auch ihres Wirkens und der Erfolge dieses Wirkens.

Ist der Gläubige durch die Rechtfertigung in den Zustand der Schuldlosigkeit und Heiligkeit gesetzt, so muß nun das nachfolgende Leben fortwährend ein heiliges sein: ein Leben in Heiligkeit der Gesinnung und der That, frei von dem Dienste der Sünde; dies ist der weitere Gegenstand der Abhandlung Kap. 6. Aber der Ap. hat hier nicht nur zu lehren, sondern auch Falsches zu bekämpfen, denn er hatte bereits die Erfahrung gemacht (vergl. 3, 7. 8.), daß ihm solche Sätze, wie der von 5, 20., jüdischerseits in der Weise verdreht wurden, als ob aus seiner Lehre die Zulässigkeit des Sündigens bei den Christen folge. Von dieser falschen Consequenz geht er nun hier aus, und indem er sie bestreitet und widerlegt, so schreitet der Lehrvortrag zugleich positiv vorwärts. Der Grundgedanke ist in dem nächstfolgenden Lehrstücke V. 1.—13.: Das Sündigen sei ein Widerspruch mit dem Wesen und Zustande des wahren Christen; dieser habe mit Christus Alles gemein, Tod und Leben, er sei mit Christus dem alten Menschen nach und dadurch für die Sünde gestorben, und lebe auch mit ihm ein neues Leben; vergl. 2 Tim. 2, 11. ff. Der Tod der Christen und das neue Leben ist von dem Ap. als das Produkt zweier Faktoren gedacht: der Thätigkeit, oder Selbstbestimmung und Selbstanstrengung der Menschen, und der Wirkung der Gnade, vermittelt durch Christus.

V. 1. Die beiden Fragen gerade so wie 3, 5. und 9.; die erste allgemein, die zweite in deliberativer Form auf die bestimmte Folgerung gestellt: „Was werden wir nun sagen — aus dem Gesagten für unser Verhalten folgern? Sollen wir etwa in der Sünde, im Sündigen verharren, damit (zu dem Zwecke, daß) die Gnade sich in reicher Fülle offenbare?“ Die kritischen Ausgg. fordern statt des recip. Fut. επιμενουμεν

die LA. επιμενωμεν [1]), conj. delib. vergl. Mark. 12, 14.; die Umänderung in das Fut., welches übrigens den gleichen Sinn gibt, scheint durch das vorhergehende ερουμεν und ζησομεν V. 2. veranlaßt zu sein.

V. 2. Die Abweisung mit der gewöhnlichen Formel μη γενοιτο: „Das sei ferne, das soll und kann nicht geschehen! Die wir (oder da wir, vergl. zu οἵτινες 1, 25. 2, 15.) [2]) für die Sünde gestorben sind, wie könnten wir noch in ihr leben?" Der Ap. begreift in der prima plur. die Christen insgesammt, und zwar nach idealer Anschauung: bei den Christen habe ein Sterben für die Sünde Statt gefunden. — Αποθνησκειν τῃ ἁμαρτ. ist, wie απογινεσθ. ταις ἁμ. 1 Petr. 2, 24., für die Sünde zu sein aufhören, aus ihrer Herrschaft, aus ihrem Dienste heraustreten, vergl. τῳ νομ. αποθν. Gal. 2, 19. und statt des Dativs απο τινος Col. 2, 20.; dem Zusammenhange ist zuwider die Auffassung des Dat. = δια της ἁμαρτ. [3]), wornach αποθν. wie 7, 10. zu nehmen wäre. Dieses Sterben, durch den Aor. als ein Akt, nicht als eine allmählige Entwickelung bezeichnet, geschah in der Bekehrung oder im faktischen Uebertritte zum Christenthum (V. 3.): hier nämlich reißt sich der Wille von der Herrschaft der Sünde los, indem er sich für den Dienst Gottes und Christi bestimmt, und der Gläubige empfängt den hl. Geist, durch welchen die Uebermacht der Sünde gebrochen ist. Sterben für die Sünde ist aber gleichbedeutend mit: sterben dem alten Menschen nach vergl. V. 6. und 11., welcher der Sünde diente und von ihr beherrscht war. Ist nun der Christ für die Sünde einmal gestorben, so ist er als solcher in der Eigenschaft des Christen, für dieselbe bleibend todt, es kann der Sündedienst nicht

---

1) ABCDEFG, sehr viele Minuskk., Copt. Clar. al.; Lachm., Knapp, Schott, aber Scholz behält das Fut. bei.
2) FG setzen γαρ hinzu — ein erklärendes Glossem.
3) Flatt, Rosenmüller.

der Statt haben; daher die Frage πως ετι λ., welche
Unvereinbarkeit des ζην εν αυτῃ mit dem αποθν. und
mit der Idee des Christen ausdrückt. In der Formel
εν τῃ ἁμαρτ. ist die Sünde als das leitende Prinzip
als Gegenstand des Wollens und Thuns gedacht; ähn-
περιπατειν εν τινι 2 Cor. 4, 2. Eph. 2, 10. a., wo
Vorstellung des Weges = der Norm unterliegt.
V. 3. Begründung des von den Christen behaupteten
orbenseins: „Nach der bekannten Bedeutung der Taufe
iehe sich ja eben in diesem Akte des Eintrittes in die
liche Kirche ein Sterben, — ein Mitsterben nämlich mit
stus.“ Mit der oft vorkommenden Formel η αγνοειτε
η ουκ οιδατε, ὁτι — (vergl. 7, 1. 11, 2. 1 Cor.
. 16, 19.), in anderer Redewendung ουκ οιδατε,
— (vergl. V. 16. 1 Cor. 6, 15.) bezieht sich der Ap.
er auf etwas Bekanntes oder der Erkenntniß ganz nahe
genes, um daraus für Gesagtes, oder für das, was
folgt (1 Cor. 9, 24.), Anerkennung zu erlangen; anders
ält es sich mit der Formel ου θελω ὑμας αγνοειν,
he etwas Neues, Merkwürdiges oder Auffallendes ein-
t (vergl. 11, 25. 1 Cor. 10, 1. 12, 1. a.). Hier im
mmenhange mit οἱτινες απεθανομεν τ. ἁμαρτ.: „So
s, ihr werdet es selbst zugestehen, oder müßtet nur nicht
n, — d. i. da euch ja wohl bekannt ist. Man muß
an den Taufritus des Untertauchens denken, welchen
Ap. als Symbol oder symbolische Nachbildung des Todes
Begräbnisses Christi betrachtet [1]), und von dem er bei
n Lesern die gleiche Anschauungsweise voraussetzt; wahr-
nlich wurde schon damals bei dem christlichen Vorberei-
gsunterrichte diese Idee an die Taufhandlung geknüpft,
wir es in späterer Zeit finden [2]). Nach dieser Vorstellung

Theodoret. του δεσποτικου θανατου τυπον εχει το βάπτισμα. So Chrysost., Origen., Theodor. Mopsv. al.
Cyrill. Catech. myst. II. §. 4. μετα ταυτα επι την ἁγιαν του

gehen also die Täuflinge bei der Untertauchung in den Tod und werden begraben, es wiederholt sich bei ihnen Tod und Begräbniß Christi. Aber dies geschieht nicht bloß durch äußerliche Nachbildung, sondern es entspricht der äußern Handlung auch ein innerlicher Vorgang. So wie nämlich die äußerliche Handlung des Untertauchens Symbol ist des Todes und Begräbnisses Christi, so ist sie auch Bild des Absterbens und des Begräbnisses des alten Menschen der Täuflinge; dieser innere Vorgang, vermittelt durch den eigenen Entschluß und durch die Gnade, wie oben gezeigt, ist mit der äußern symbolischen Handlung in unzertrennlicher Verbindung zu denken [1]. Die dargelegte symbolische Auffassung von der Taufe wird in der Deutung des *βαπτισμα εις Χρ. Ι.* als *βαπτισμα εις τον θανατον αυτου* ausgedrückt. Die Formel *βαπτιζισθ. εις τινα* vergl. Gal. 3, 27. 1 Cor. 10, 2., sonst auch *εις το ονομα τιν.* Matth. 28, 19. Apg. 8, 16. a., *εν* oder *επι τῳ ονομ. τιν.* Apg. 10, 48. 2, 38., heißt: zum Bekenntnisse, auf den Glauben an — vergl. Apg. 19, 4. 5., d. i. mit der Verpflichtung zum Glauben; die Auffassungen der Formel in Beziehung auf Chr.: „zur Angehörigkeit,“ oder „zur Lebensgemeinschaft mit Chr.“ gibt einen abgeleiteten Sinn, denn es wird das ausgedrückt, was aus dem Glauben kommt oder in demselben vorhanden ist. Aber *εις τον θανατον Χρ.* ist nicht: auf den Glauben an seinen Tod, nämlich an dessen versöhnende Kraft, oder: zur Aneignung des Verdienstes seines Todes, wenn schon diese durch die Taufe vermittelt wird, sondern: um den Tod Jesu zu sterben, um zu sterben, wie er gestorben [2]);

θειου βαπτισματος εχε ραγωγεισθε κολυμβηθραν, ὡς ὁ Χριστος απο του σταυρου επι το προκειμενον μνημα.

1) Chrysost. Homil. 25. in Joann.: *καθαπερ εν τινι ταφῳ τῳ ὑδατι καταδυοντων ἡμων τας κεφαλας, ὁ παλαιος ανθρωπος θαπτεται και καταδυς κατω κρυπτεται ὁλος καθαπαξ, ειτα ανανευοντων ἡμων, ὁ καινος ανεισι παλιν.*

2) Ambrosiast. cum baptizamur, commorimur cum Christo; hoc est in morte ejus baptizari.

dies ist im faktischen Sinne zu nehmen: es vollziehe sich dieses Sterben wirklich, nicht im Sinne der Verpflichtung: daß die Täuflinge wie Christus sterben sollen, denn die Formel bezieht sich ja unmittelbar auf das Untertauchen, und der innere Vorgang der sittlichen Umänderung wird nach idealer Betrachtung der Taufe und des Christen mit der äußern Handlung in wirklicher Verbindung gedacht.

V. 4. 5. „Das Sterben und Begrabenwerden habe ein neues Leben zum Ziele; so wie nämlich die Christen den Tod Jesu mitsterben, so müßten sie auch die Auferstehung und sofort ein neues Leben mit ihm gemein haben.“ Bei der Formel: εις τον θανατ. αυτ. βαπτ. V. 3. ist von dem Ap. das συνταφηναι αυτῳ schon mitgedacht, und wird auch bei den Lesern als mitgedacht vorausgesetzt, weil ja die Vorstellung des Mitsterbens sich an den Ritus des Untertauchens anknüpft, der dem Begrabenwerden gleicht; die Part. ουν ist also nicht eigentlich folgerud, sondern vielmehr feststellend, und leitet so den Fortschritt der Rede ein: „begraben wurden wir also mit ihm, auf daß ꝛc. Daß συν in συνταφ. eine Gemeinschaft im Sinne der Aehnlichkeit der beiderseitigen Akte, und nicht im Sinne der innern Verbindung [1]) bezeichne, geht aus dem folgenden Satze hervor, wo dasselbe Verhältniß der Gemeinschaft in Rücksicht auf das Leben mit den Vergleichungspartikeln ὥσπερ — οὕτω ausgedrückt wird. Εις τον θανατον kann nach V. 3. nur mit βαπτισματ., nicht mit συνεταφ. verbunden werden. Indem die Rede, unter Vergleichung der Auferweckung Christi, zum neuen Leben fortschreitet, so hält sie sich auch hier noch an die, als bekannt vorausgesetzte, symbolische Anschauung des Taufritus; wie nämlich die καταδυσις Symbol ist des Todes und des Begräbnisses Christi, so wird die nachfolgende αναδυσις, das Heraustreten aus dem Taufbade, als Nachbild der Auferstehung Christi gedacht; aber die Rede schreitet sogleich über den Akt der Mitauferstehung

1) Usteri, de Wette, Reithmayr.

hinaus zur Folge der Auferstehung im geistigen Sinne, auf welche sie sodann V. 5. in einem begründenden Satze wieder zurückgeht. Man kann die Vergleichungsglieder V. 4. durch Ergänzung conformiren: ὥσπερ εγερϑη Χρ. — και ζῃ τῳ ϑεῳ (V. 11), οὕτω και ἡμεις εγεργεϑεντες — περιπατησωμεν. Für δοξα sagt sonst der Ap. in gleicher Verbindung δυναμις, s. 1 Cor. 6, 14. 2 Cor. 13, 4. u. Eph. 1, 20., κρατος της ισχυος; jenes ist aber hier in demselben Sinne, von der Allmacht Gottes, zu verstehen, welche Eigenschaft mit Rücksicht auf ihr Offenbarwerden, ihre Erscheinung, so bezeichnet wird, vgl. Col. 1, 11. Joh. 11, 40. Jes. 12, 2. 45, 24., wo im Hebr. עז und im Griech. δοξα. Das zweite Vergleichungsglied steht in einem Finalsatz: ἱνα — οὕτω και ἡμεις λ.; die Zweckbestimmung läßt sich objektiv auffassen: es sei das Ziel vom συνταφ. αυτ., daß ein neues Leben darauf folge; oder subjektiv, und so schließt der Satz eine Ermahnung ein: daß wir — unter Selbstanstrengung — ein neues Leben erweisen sollen; die letztere Auffassung ist vorzuziehen, wornach also der Ap. hier den Gesichtspunkt der idealen Darstellung verläßt. In der Verbindung καινοτης ζωης wird das erste Substant., einem gewöhnlichen Sprachgebrauche gemäß, meistens abjektivisch genommen, also das Ganze = καινη ζωη, nur daß der Begriff des Neuen durch das Subst. mehr hervorgehoben würde, als mit dem Adj.; es läßt sich jedoch καινοτης auch als selbstständiges Abstraktum und ζωης als genit. apposit. oder explicat. auffassen [1]), was durch 7, 6. unterstützt wird: Neuheit, neuer Zustand, welcher Leben ist, im Gegensatze zum Zustande vor der Wiedergeburt, der Tod ist, 7, 10. Eph. 2, 1.; der Gedanke wäre so kräftiger, denn sonach würde in ζην εν ἁμαρτιᾳ V. 2. der Begriff des Lebens schlechthin negirt.

„Dieser neue Wandel müsse bei den Christen Statt haben, da ja V. 5. zur Todesgemeinschaft mit Christus auch

---

1) Meyer, Wilke Rhetor. S. 98.

die Gemeinschaft in der Auferstehung hinzukommen müsse, welche der Uebergang oder Eintritt in einen neuen Wandel ist. *Ει* wie 5, 10. Schlußpartikel. *Συμφυτος*, nur hier im N. T., wurde verschieden erklärt; von den üblichen Bedeutungen des Wortes [1]) können hier folgende in Betracht kommen: mitgepflanzt u. zusammengewachsen, und die von letzterer abgeleitt. eng verbunden, verwandt — eigentl. u. uneigentl., in Gemeinschaft seiend — **socius**, ähnlich; was die Verbindung betrifft, wovon die Deutung abhängig ist, so kann man *συμφυτ.* nicht wohl mit *τῳ ὁμοιωμ. τ. θ.* construiren, sondern es ist nach V. 4. u. 6. *αυτῳ* **scil.** *τῳ Χρ.* zu ergänzen, und jenes als **dat. instr.** oder der sachlichen Beziehung zu nehmen. Nach der ersten Bedeutung „mitgepflanzt" würde Jesus und die Christen mit Pflanzensaamen, und das Begrabenwerden mit der Saat verglichen [2]); diese Vergleichung macht P. auch 1 Cor. 15, 37 ff. (vgl. Joh. 12, 24.), aber sie ließe sich nicht passend auf den zweiten Satz übertragen. Es eignet sich dagegen sehr gut zu beiden Sätzen und harmonirt auch mit der Vergleichung V. 4., wenn man den Begriff der Verwandtschaft oder Gemeinschaft unterlegt; der erstere geht, weil uneigentlich genommen, in den der Aehnlichkeit über. *Ὁμοιωμα τ. θαν. αυτ.*, Nachbild oder Abbild seines Todes, ist das seinem Tode ähnliche Sterben, = *θανατος ὁμοιος τῳ του Χρ.*, vgl. 1, 23. 5, 14., der Sinn also: „wenn wir in Verwandtschaft oder Gemeinschaft mit ihm getreten sind durch oder in einem seinem Tode ähnlichen Sterben," — *αποθανοντες ὁμοιως*,

---

2) S. **Loesner** Observatt. ad N. T. etc. ad h. l.

3) **Theodor. Mopsv.** *καλως ειπε το συμφυτοι, περι τε νεκρωσεως και ζωοποιησεως, διαλεγομενος, επειδη και των φυτων ιδιον εστι το νεκρουσθαι μει εν τῃ φυτειᾳ, μεθιστασθαι δε επι το κρειττον και ενδοξοτερον πολλῳ.* So **Theodoret.**, **Tertullian.**, **Heumann**, **Wilke**.

καθως ὁ Χρ. απεθανε [1]). Mehrere Erklärer deuten nach dem Bilde Joh. 15, 1.: aufgepfropft auf Christus, als dem Stamm, der dem Zweige Nahrungssaft gibt [2]), was gleich der erstern bildlichen Auffassung hier nicht angemessen ist. Αλλα [3]) im Nachsatze macht eine lebhafte Wendung der Rede, und führt sie so fort, als ob ohne ει begonnen u. ου μονον vorangegangen wäre; ganz entsprechende Beispiele für diese Redeform finden sich im N. T. nicht weiter, denn die Sätze, welche mit einem beschränkenden ει — ει δε, ει και, ειπερ — beginnen, sind anderer Art [4]). Der Genit. της αναστ. hängt von τῳ ὁμοιωμ. ab und würde in genauer Sprache mit dem Art. τῳ verbunden sein; diejenigen, welche συμφυτ. mit τῳ ὁμοιωμ. construiren, machen auch diesen Genit. meistentheils unmittelbar davon abhängig, indem συμφ. mit dem Dat. u. Genit. construirt wird, aber der Wechsel in so naher Abfolge wäre auffallend. Das Fut. εσομεθα ist folgernd, aber die Folgerung ist in Gemäßheit des Zwecksatzes V. 4. praktisch oder paränetisch aufzufassen, von dem, was durch uns bewirkt werden soll; oder es könnte auch als Ausdruck des Vertrauens, der sichern Annahme gedeutet werden, mit einer Gedankenergänzung: „der neue Wandel V. 4. werde doch wohl eintreten, denn es stehe zu erwarten, daß wir — — auch Genossen seiner Auferstehung sein würden." Es liegt demnach in dem temp., das kein gewöhnliches gramm. Fut. ist, kein Grund, das Mitauferstehen der Christen auf die künftige leibliche Auferstehung [5]) zu beziehen, und der Zusammenhang

1) Chrysost. ει γαρ εν θανατῳ εκοινωνησας και ταφῃ, πολλῳ μαλλον λ.

2) Cornel. a Lap., Calmet, Klee, A.

3) Dafür lesen ἁμα G. Vulg. It. Tert.

4) Vgl. Rückert; — auch Wilke Rhet. S. 202 f. nimmt solche Sätze gleichartig.

5) Ambrosiast. (mit Beziehung auf 1 Joh 3, 2.) Cornel. a Lap., Morus u. A.

ist schlechthin dagegen, denn dieser gestattet nur die geistige Auffassung. Die geistige Auferstehung ist die positive Seite der in dem Taufakte sich vollziehenden Wiedergeburt, aber sie geht immer wieder von Neuem vor, so oft der Vorsatz für das Leben nach Gott wiederholt und gekräftigt wird; und wie bei dem negativen Momente der Wiedergeburt wirkt auch hier mit der eigenen Willensbestimmung die Gnade mit, ja sie ist die eigentliche Ursache der geistigen Aufrichtung, denn der Geist Gottes, welcher eine Kraft ist gegen die Sünde in der Menschennatur, ist ingleichem eine aufrichtende und stärkende Kraft in Ansehung des Guten; aus dieser Selbsterhebung und Aufrichtung des innern Menschen durch die Wirkung der Gnade geht aber der neue Wandel hervor.

V. 6. Das Partizipialglied τουτο γινωσκ. schließt sich eng an das Vorausgehende an: „Uns als geistig Erstandene zu erweisen, sollten wir als Beruf und Bestimmung trachten — in Erwägung, daß rc. Die nähere Erwägung des Todes, den die Christen sterben, müsse nämlich die Einsicht eröffnen, daß er, wie V. 4. gesagt ist, einen neuen Wandel zum Ziele habe, welcher die Bethätigung geistiger Auferstehung ist; dieses Ziel soll erkannt werden aus dem Wesen und negativen Zwecke dieses Todes. Nach dem paränetischen Sinne des Fut. εσομεθα ist auch das Partizip. auffordernd: „indem wir erkennen oder bedenken sollen;" bei der andern Auffassung jenes Fut. wäre es zu deuten: „da wir ja wissen, in Betracht ziehen." Die Bezeichnung der sittlichen Zustände vor und nach der Wiedergeburt mit παλαιος und καινος, νεος ανθρωπος, wozu die Ausdrücke ανακαινουσθαι, ανανεουσθαι, ανακαινιζειν, καινοτης, καινη κτισις gehören, ist dem Ap. eigenthümlich, vgl. Eph. 4, 22. 24. Col. 3, 9. 2 Cor. 5, 17. 6, 15.; etwas Aehnliches ist die rabbinische Vergleichung der Proselyten mit einem neuen Geschöpf, בריאה הדשה. Das Mitsterben der Christen, dem alten Menschen nach, wird nun bestimmter als ein συσταυρουσθαι, Mitkreuzigung, bezeichnet, vgl.

Gal. 2, 19.; man hat wieder an den Taufakt zu denken und zwar wird auch hier, wie V. 2. 3. u. 4. nach idealer Auffassung die innere Umänderung mit dem äußerlichen Ritus als wirklich gesetzt [1]). Ἱνα steht hier nicht final, sondern epexeget. [2]), denn es folgt zunächst, — in καταργειϑει τ. σωμ. τ. άμ., nicht eine Zweckangabe der Mitkreuzigung, sondern eine Erklärung, worin oder in welcher Weise sie sich vollziehe. Von σωμα της άμαρτιας ist für sich angesehen eine doppelte Auffassung möglich; es könnte nämlich σωμα uneigentlich gebraucht sein und die Gesammtheit der Sünde, den ganzen Inbegriff der sündhaften Triebe und Strebungen bezeichnen, oder näher — diesen Inbegriff nach seiner Mannigfaltigkeit und Zusammenwirkung mit dem Organismus des menschlichen Leibes vergleichen; — oder es ist σωμα der menschliche Leib, und der Genit. drückt ein bestimmtes Verhältniß von Leib und Sünde aus [3]). Jene uneigentliche Auffassung findet aber keine Stütze in solchen Stellen, wo die Gesammtheit der Gläubigen als ein σωμα oder als das σωμα του Χριστ. dargestellt wird, wie 1 Cor. 10, 17. a., denn diese Vergleichung ist ganz anderer Art; nur Col. 3, 5. scheint sie zu begünstigen, wo der Ap. eine Reihe von Lastern — πορνεια, ακαϑαρσια, παϑος λ. als Glieder, μελη, bezeichnet; aber auch diese Stelle kann genauer angesehen nicht beigezogen werden, denn das ὑμων bei μελη läßt erkennen, daß die Glieder als Organe des menschlichen Leibes gedacht sind, welche als Sündenwerkzeuge fungiren, und die ange-

1) Chrysost. σταυρος γαρ εστι το βαπτισμα.

2) de Wette, Baumgarten-Crusius; vgl. Wilke Rhet. S. 167.

3) Origen. stellt beide Auffassungen neben einander: in quo [corp. pecc.] duplex dari videtur intellectus, vel quia nostrum corpus peccati esse dixerit corpus, vel quia peccati ipsius dicat esse proprium aliquod corpus. Chrysost. το σωμα — ή πονηρια πασα. So Ambrosiast., Lapid., Krehl u. A. Aber die meisten Neuern und auch schon Theodoret. deuten im eigentlichen Sinne.

führten Laster sind als Solches zu nehmen, was durch die μελη ausgeübt wird. Ferner ist zu beachten, daß der Ap. hier im nahen Zusammenhange V. 12. u. 13. σωμα und μελη im eigentlichen Sinne vom menschlichen Leibe und seinen Gliedern gebraucht, und dies ist gegen den uneigentlichen Sinn von σωμα in unserm V. entscheidend, denn die Gedanken jener Vv. hängen mit diesem innerlich zusammen; außerdem bestätigen die Ausdrücke σωμα του θανατου 7, 24., σαρξ ἁμαρτιας 8, 3., σωμα των ἁμαρτιων της σαρκος Col. 2, den eigentlichen Sinn. Das Verhältniß von Leib und Sünde ist aber nach V. 12. u. 13. in unerlöstem Zustande zweifach: der Leib trägt nämlich die Sünde in sich als böse Begierlichkeit, und zwar als Begierlichkeit mit einer Uebermacht über den Geist, V. 12. vgl. 7, 20., und er ist rücksichtlich des thätlichen Sündigens das Organ, womit die innerlich treibende Sünde nach Aussen wirkt, was V. 13. wie Col. 3, 5. auf die einzelnen Glieder bezogen wird; diese doppelte Vorstellung ist mit dem Ausdrucke σωμα της ἁμαρτιας, Sündenleib, zu verbinden. Häufiger gebraucht der Ap. zur Bezeichnung des Leibes nach dem erstern Gesichtspunkte den Ausdruck σαρξ, vgl. 7, 5. 18 a.; aber damit wird die Leiblichkeit in physischer Hinsicht eigentlich substantiell bezeichnet, wogegen sich mit σωμα der Begriff des leiblichen Organismus verbindet, und eben wegen dieses Sinnes von σωμα ist dieses Wort hier gebraucht, denn wenn der Leib zugleich als Werkzeug der Sünde gedacht ist, so ist derjenige Ausdruck erforderlich, welcher die Vorstellung eines gegliederten Organismus enthält. Καταργεισθαι ist in der Bedeutung zerstört, vernichtet werden, auf die dargestellte doppelte Eigenschaft des Leibes: daß er der Träger eines überwältigenden Sündenprinzips und Organ der Sünde sei, zu beziehen; er wird als Sündenleib, d. i. in dieser Eigenschaft vernichtet. Dies geschieht näher angesehen durch Unterdrückung der dem Leibe oder der sinnlichen Natur inwohnenden Sünde, was den Erörterungen z. 5, 12. zufolge nichts

anderes ist als Aufhebung des Mißverhältnisses zwischen dem nach Oben strebenden Geiste und der Sinnlichkeit; aber dieses Mißverhältniß wird bei der Wiedergeburt nicht absolut aufgehoben, denn auch noch in den Erlösten ist ein Widerstreit der Sinnlichkeit gegen den Geist und das göttliche Gesetz vorhanden; die Aufhebung geschieht nur insoweit, daß die Sinnlichkeit ihre Uebermacht verliert und dadurch die Möglichkeit gegeben ist, sie im Handeln immerdar als überwunden zu erweisen. Es ist also auch die Vernichtung des Leibes in der Eigenschaft als Sündenleib nicht im absoluten Sinne zu verstehen, weil er nach dem einen Gesichtspunkte diese Eigenschaft immer noch in gewissem Sinne beibehält. Der Zweck von dieser Vernichtung ist: του μηκετι δουλ. ἡμ. τ. ἁμαρτ., — daß bei uns der Sündedienst aufhöre, welches Aufhören mit der geschehenen Zerstörung des Sündenleibes eintritt; ἁμαρτια ist in dieser Verbindung nicht die Sünde in der Menschennatur, sondern die Sünde im Allgemeinen, wie V. 7. 10. 11 ff.

V. 7. Daß der Sündedienst in Folge der Tödtung des alten Menschen aufhören müsse, wird mit Anwendung eines Sprichwortes begründet. Es erhellt aus der Allgemeinheit des Satzes, daß hier ein Sprichwort zu Grunde liegt, und die eigentliche Form desselben stellt sich mit Vergleichung von 1 Petr. 4, 1. ungefähr so heraus: „ὁ αποθανων πεπαυται ἁμαρτιας," — „nach dem Tode sündigt man nicht mehr." [1]) In der sprüchwörtlichen Rede gilt, wie sich von selbst versteht, das αποθνησκ. vom leiblichen Tode, wogegen es nun der Ap. auf den Tod in ethischer Beziehung anwendet. Δικαιουσθαι mit απο ist = ελευθερουσθαι

1) Aehnlich Dio Xiphil. in Nerone p. 160. τους δουλευοντας τισιν ὁ θανατος ελευθερoι, die Stelle bei Philo Alleg. I. in fine: ει αποθανοιμεν, της ψυχης ζωσης την ιδιον βον, και απηλλαγμενης κακου και νεκρου του συνδετου σωματος, — von Einigen hier citirt, gehört gar nicht daher.

V. 18., vgl. Apg. 13, 19. [2]), welche Bedeutung im allgemeinen Sinne aus der gerichtlichen Losſprechung entſtanden iſt; das vorausgehende δουλευειν ἡμας τῃ ἁμαρτ., womit das Sündigen als eine Dienſtbarkeit und die Sünde als eine Herrſchaft oder als Herr bezeichnet iſt, veranlaßt dieſe Ausdrucksweiſe, die ſich an jenes Bild anſchließt, vgl. V. 16. u. 18.; die gewöhnliche pauliniſche Bedeutung von δικαιουσθαι, rechtfertigen, kann in dieſer ſprüchwörtlichen Rede keine Anwendung finden.

V. 8. 9. Der Vortrag ſchreitet jetzt weiter, denn von der Todesgemeinſchaft mit Chriſtus, in welche die Chriſten durch ein geiſtiges Mitſterben treten, geht hier der Ap. auf die künftige Lebensgemeinſchaft über. Wie er vorher auf erſtere die Nothwendigkeit der geiſtigen Auferſtehung und Neuheit des Wandels gründete, ſo wird jetzt der Glaube an das künftige Fortleben mit Chriſtus, welches auch die Theilnahme an ſeiner Herrlichkeit und Seligkeit in ſich begreift, vgl. 8, 17., darauf geſtützt; aber die geiſtige Auferſtehung und das erneute Leben iſt hier mit dem Mitſterben in Verbindung zu denken, ſo daß, genauer genommen, der Glaube an die künftige Lebensgemeinſchaft auf die geiſtige oder ſittliche Wiedergeburt nach ihrem ganzen Begriffe gegründet wird, vgl. 8, 9—11. Es ſtützt der Ap. darauf jenen Glauben gemäß der Idee der Gemeinſchaft der Chriſten mit Chriſtus im Allgemeinen, welche im Einzelnen mit dem einen Momente der Gemeinſchaft auch die übrigen theils in Forderung, theils in Ausſicht ſtellt; aber bei dieſem formalen Geſichtspunkte liegt dem Ap. an unſerer Stelle doch auch das cauſale Verhältniß zwiſchen geiſtiger Wiedergeburt und künftigem Mitleben mit Chriſtus in Gedanken, vgl. 8, 11. Der Sinn alſo: „Wenn wir mit Chriſtus geſtorben ſind, ſo bauen wir darauf den Glauben, daß wir, wie mit ihm geſtorben und weil mit ihm in den Tod ge-

2) Origen., Chrysost. und die meiſten Neuern.

gangen, auch an seinem Leben Theil nehmen werden." Daß συζησομ. nicht von dem diesseitigen Mitleben im sittlichen Sinne [1]), sondern von dem künftigen [2]) zu verstehen sei, welches auf die Auferstehung folgt, wird durch πιστευομεν, das seinen Gegenstand in die Zukunft setzt, vgl. Hebr. 11, 1. 2 Cor. 5, 7., so wie durch die ähnlichen Stellen 8, 11. 17. Col. 3, 3. 4. 2 Tim. 2, 11., sicher gestellt; im Zusammenhange liegt kein Grund dagegen, denn wenn der Ap. vorher und wieder nachher V. 11. von dem sittlichen Leben handelt, so folgt daraus nicht, daß er inzwischen nicht zur jenseitigen Folge der Wiedergeburt fortschreiten könnte; auch darf man darin nicht mit Annahme eines Doppelsinnes das geistig erneute Leben der Gegenwart und das künftige Leben zusammenfassen, denn jenes ist schon in απεθαν. mitbegriffen. Ob nach συζησ. αυτῳ, oder nach ansehnlichen Auktt. τῳ Χριστῳ [4]) zu lesen sei, ist schwankend; ersteres könnte Correktur sein.

Das künftige Leben in συζησ. als ein ununterbrochenes, unvergängliches gedacht, und eben dieser Moment in dem Glauben soll V. 9. begründen: „es werde als ein Mitleben mit Christus ein ewiges sein, weil Christus, nachdem er auferstanden und in die himmlische Herrlichkeit eingegangen, nicht mehr stirbt." Im letzten Satze κυριευειν im gleichen Sinne wie βασιλευειν 5, 14. 17. Die Macht des Todes steht übrigens zu Jesus nicht in demselben Verhältnisse, wie zu dem durch natürliche Zeugung von Adam abstammenden Geschlechte; dieses unterliegt dem Tode mit Nothwendigkeit vermöge der Fortpflanzung der Sünde, welche den Tod wirkt 5, 12.; Christus ist aber eine neue Setzung

---

1) de Wette, Baumgarten-Crusius, Krehl, Reithmayr u. A.

2) Chrysost., Origen., Theodoret, Ambrosiast, Reiche, Flatt u A.

3) Klee, Olshausen, Tholuck, Rückert.

4) DEFG al. Syr. Vulg. It. August. (semel) Beda.

im Geschlechte, und so sehr frei von der Sünde, daß ihm weder die sündhafte Naturdisposition, noch auch ein Akt des Sündigens eigen ist, vgl. Hebr. 4, 16. 1 Petr. 2, 22. 3, 18. 2 Cor. 2, 21. (Röm. 8, 3.), wie er denn nur unter dieser Voraussetzung das Versöhnungswerk für das Geschlecht ausführen konnte; ist nun die Nothwendigkeit des Todes nur vorhanden, wo Sünde ist, so konnte Jesus dem Tode nicht unterliegen, wenn er sich nicht freiwillig der gewaltsamen Tödtung überliefert hätte [1]: der Tod gewann nur Macht über den Herrn, weil er sich ihm mit freier Selbstbestimmung unterwarf. (Die Vorstellung der Juden von dem Messias, nach welchem er nicht stirbt, sondern ohne durch den Tod hindurchzugehen der ewige König eines ewigen Reiches sein soll, vgl. Joh. 12, 34., steht vielleicht mit der Idee der Sündelosigkeit genetisch in Verbindung.)

V. 10. 11. Es wird nun weiter auch das V. 9. Gesagte begründet: indem aber der Ap. bei dieser Begründung zu näheren Bestimmungen über den Tod und das darauf erfolgte Leben Christi fortschreitet, so wendet er sich darin wieder zum Gesichtspunkte der Vorbildlichkeit des Herrn für die Christen in moralischer Beziehung, wie aus der auffordernden Anwendung V. 11. klar hervorgeht. Diesem gemäß ist V. 10. im ersten Gliede sowohl ἐφαπαξ, als auch τῃ ἁμαρτιᾳ, dem im andern Gliede τῳ θεῳ nachdrucksam entgegensteht, zu betonen; jenes dient dem Zwecke der Begründung des Vorhergehenden, und mit diesen Dativbestimmungen wird das Vorbild gezeichnet. Ὁ steht beide Male als Objektsaccus., und ist vom Tode und Leben zu verstehen: den Tod, den er gestorben rc., vgl. Gal. 2, 20.; nicht als absoluter Acc. = καθ᾽ ὁ: was sein Sterben betrifft, oder sofern er gestorben. Der Dat. τῃ ἁμαρτιᾳ, zu απεθανεν εφαπ., nicht zum ersten Satztheile gehörig, muß so aufgefaßt werden, daß

1) Theodoret. ουχ ὑπεκειτο θανατῳ· ἁμαρτιαν γαρ ουκ εποιησεν.

der Sinn dem Gegensatze τῳ θεῳ und ebenso der Anwendung V. 11. entspricht, also nicht = δια την ἁμαρτιαν nach 4, 25., wegen der Sünde, nämlich des Geschlechts, um sie zu tilgen, oder um sie zu sühnen [1]), sondern ähnlich wie V. 2. der Sünde oder für die Sünde, — ihr gestorben, durch den Tod von ihr frei und los geworden [2]). Der Heiland war mit der Sünde dadurch in Verbindung getreten, daß er, um die Welt zu versöhnen, ihre Sünden oder deren Schuld auf sich genommen, vgl. 2 Cor. 5, 21. τον γαρ μη γνοντα ἁμαρτιαν ὑπερ ἡμ. ἁμαρτιαν εποιησεν [ὁ θεος] Gal. 3, 13.; aber dieser Zusammenhang mit der Sünde hörte mit dem vollbrachten Tode auf, er war von nun an nicht mehr Träger der Sünden, weil diese oder ihre Schuld durch den Tod ausgetilgt wurde; in dieser Hinsicht sagt P. in Betreff der zweiten Erscheinung des Messias: χωρις ἁμαρτιας οφθησεται, Hebr. 9, 28. Dem εφαπαξ, einmal und für immer, ohne Wiederholung, deren es nicht bedurfte, vgl. Hebr. 7, 27. 9, 12. 28. 10, 10. 1 Petr. 3, 18., steht im andern Satze keine entsprechende Bestimmung entgegen; der Gegensatz wurde in dieser Beziehung nicht ausgeführt, weil von diesem Momente keine Anwendung beabsichtigt ist. Der Dativ τῳ θεῳ ist weder causal zu nehmen; durch Gott, noch modal: in Aehnlichkeit Gottes [3]), sondern der Sinn ist nach V. 11. 13. 2 Cor. 5, 15.: für Gott, d. i. für seinen Willen und für seine Zwecke. Es ist hier die Reflexion ferne zu halten, daß ja Christus auch auf der Erde dem Willen Gottes ganz ergeben war und göttlichen Zwecken diente; auch darf man nicht in Frage

---

1) Chrysost. δια την ἁμαρτιαν την ἡμετεραν· ἱνα γαρ αυτην ανελῃ και εκκοψῃ τα νευρα αυτης, και την δυναμιν ἁπασαν, δια τουτο απεθανε. So Theodoret. und theils in diesem Sinne, theils im Sinne der Versöhnung viele Neuere.

2) Vergl. de Wette, Baumgarten-Crusius, Reithmayr.

3) Origen. rursum permanet in forma dei et aequalis patri.

stellen, ob etwa der Ap. sich das Willensverhältniß bei Christus zu Gott nach dessen Erhebung als ein innigeres denken; es kommt hier dem Ap. nur darauf an, in dem Herrn ein Vorbild zu zeichnen, und zu diesem Zwecke hebt er ohne Beziehung auf ein früheres Verhältniß die Richtung des auf die Auferweckung erfolgten Lebens Jesu hervor.

Dem Vorbilde des Herrn gleicht der Christ, in seinem idealen Charakter, nach den beiden Momenten des Todes und des Lebens. Diese ideale Anschauung sollen V. 11. die Leser auf sich anwenden, und sich selbst also so ansehen, daß sie als Christen todt seien für die Sünde, lebend aber für Gott in Jesus Christus. Die Aufforderung geht unmittelbar auf die ideale Selbstbeurtheilung, und ist also zunächst nicht eine praktische Mahnung; aber sie schließt doch eine solche schon in sich, und vermittelt so natürlich den Uebergang zu V. 12., denn die Forderung, sich die Idee seiner selbst vorzuhalten, ist auch eine Ansprache an den Willen, diese Idee zu verwirklichen oder zu bethätigen. Es ist οὑτω — ἁμαρτιᾳ in Einem fortzulesen und das ειναι [1]) im gewöhnlichen Texte nach νεκρ. μεν zu streichen; νεκρους und ζωντας sind sonach Prädikatsaccus. von ἑντους: „so erachtet auch ihr euch als todt rc.“ Zu λογιζεσϑ. mit doppeltem Accus. vgl. Weish. 15, 15.; vor dem zweiten steht auch zuweilen ὡς, vgl. 2 Cor. 10, 2., wie im Pass. vor dem Prädikatsnominat., Röm. 8, 36. Der Beisatz im zweiten Versgl. εν Χριστῳ ist wie gewöhnlich von der Verbindung mit Christus zu verstehen, auf welcher der jeweil in Rede stehende Zustand, Segnung oder Erwartung, — hier Tod für die Sünde und Leben für Gott, beruht, vgl. V. 23. 8, 1. 2. a. Die Erweiterung der Formel mit τῳ κυριῳ ἡν. recept. wird durch die kritischen Auktt. ausgeschlossen [2]).

1) Fehlt in ADEFG, Minuskk., Aeth. Tertull. u. C stellt es hinter ἑαυτους.

2) Fehlt in ABDEFG, vielen Minuskk., Aeth. Syr. p. St. al.

V. 12. 13. An die Ermahnung zur idealen Selbstbeurtheilung oder richtigen Erfassung des Berufes und der Bestimmung des Christen schließt sich nun die Aufforderung, der Idee gemäß das Leben einzurichten, sie zu verwirklichen und zu bethätigen. Aber das folgernde *ουν* sieht nicht bloß auf den unmittelbar vorhergehenden V., sondern auf den ganzen Abschnitt zurück, in welchem sich von Anfang an die Gedanken von V. 11. hindurchziehen, und so bilden also diese beiden Vv. 12. und 13. die praktische Schlußermahnung zu diesem Lehrstücke. Der Ap. bezieht seine Ermahnung negativ und positiv auf das innere und äußere Leben; zuerst wird die Abwendung des innern und äußern Sündendienstes gefordert: *μη ουν βασιλ. —, μηδε παριστανετε λ.*, worauf dann mit dem antithet. *αλλα* V. 13. entsprechende positive Forderungen folgen. Die Herrschaft der Sünde hängt von dem menschlichen Willen ab, welcher sie, von der Gnade unterstützt, unterdrücken kann; die Worte *μη βασιλ. ἡ ἁμαρτ.*, es soll die Sünde nicht mehr herrschen, haben also den Sinn: es soll der Sünde keine Herrschaft mehr zugestanden werden[1]). *Ἁμαρτια* ist wieder wie V. 6. ff. unmittelbar die Sünde in abstr.; aber indem der Leib zum Sitze der Herrschaft gemacht wird, so ist die Sünde eben als dem Leibe, der sinnlichen Natur inwohnend gedacht, so daß man den Satz umschreiben kann: die Sünde, die euerem Leibe inwohnt und dort eine Herrschaft über den Geist und Leib anstrebt, soll diese Herrschaft nicht mehr erlangen. Das Prädik. *θνητον*, sterblich, nicht = *νεκρον* im sittlichen Sinn nach V. 6.[2]), hat der Ap. hier zu *σωμα* gesetzt, um daran zu erinnern, daß die Sterblichkeit eine Folge der Sünde sei[3]), welcher Gedanke den Eindruck seiner Ermahnung bei den Lesern zu unterstützen geeignet ist. Einige lassen

---

1) Theodoret. *μηκετι δυναστειᾳ της ἁμαρτιας αντιθεσθαι.*
2) Origen., Ernesti, Schmidt.
3) Cramer, de Wette.

damit der Ap. darauf hindeuten: daß der Kampf mit den sinnlichen Trieben vorübergehend sei, mit dem Tode des Leibes ein Ende nehme[1]); oder: er soll an die Kürze der sinnlichen Vergnügungen erinnern wollen[2]), — welche Auffassungen nebst noch andern zu ferne liegen. Der Herrschaft der Sünde entspricht von Seite der Menschen die gehorsame Unterwerfung — *εις τοὑπακουειν αυτῃ*; man kann *εις το* hier ebensowohl final, als ekbatisch nehmen (vergl. 1, 20.): eine Herrschaft, welche den Gehorsam will, oder solchen als Folge nach sich zieht; der Ausdruck *ὑπακουειν* wechselt mit *δουλευειν*, vergl. V. 6. 16. ff., aber er bezieht sich nach genauerer Anwendung, welche hier Statt hat, auf das Innere des Lebens, Gesinnung und Willensrichtung, während *δουλευειν* auch das thätliche Leben, das aus der *ὑπακοη* hervorgeht, oder die Dienstbarkeit des Leibes als Organs der Handlungen umfaßt; die engere Auffassung ist durch V. 13. geboten, wo von der Dienstbarkeit des Leibes besonders die Rede ist; ein weiterer Gebrauch wieder V. 16. Nach *αυτῃ* liest der gewöhnliche Text mit den meisten jüngern Handschr. *εν ταις επιθυμιαις αυτου*, wogegen ansehnlichere Zeugen letzteres weglassen[3]), oder ohne *αυτῃ* den Dat. *ταις επιθ. αυτ.* haben[4]); wahrscheinlich ist die mittlere LA. ursprünglich, denn die beiden andern geben den Anschein von erklärenden Erweiterungen. Bei *παριστανειν* (*πα-*

---

1) Theodoret. *εδειξε δε και του πολεμου το προσκαιρον, θνητον το σωμα προσαγορευσας.* So Chrysost., welcher aber den andern Gedanken damit verbindet: *ὁμου δε και των προτερων ἡμας αναμιμνησκει κακων, και της του θανατου ῥιζης.*

2) Theophyl. *ὁτι ουτε τα ἡδεα του σωματος μονιμα*, aber auch als *δευτερον*: *ὁτι ἡ θνητοτης εξ ἁμαρτιας.* Aehnlich, bezüglich des ersten Gedankens, Reiche.

3) DEFG, Clar. Bœrn. Iren. Tertull.; aufgenommen von Scholz.

4) ABC*, viele Minuskk., Syr. Erp. Copt. Sah. al., Orig. Method. Damasc. al.; aufgenommen von Lachmann und Hahn. Griesbach bezweifelt Alles nach *ὑπακ.*

ριστανai) V. 13. ist nicht an den Gebr. des Wortes in der Opfersprache zu denken: zum Opfer darstellen oder darbringen, vergl. 12, 1. Luk. 2, 22., denn das Folgende hat mit dem Opferbilde nichts gemein; die Bedeutung ist: zum Dienste darstellen oder darbieten, vergl. V. 16, 19. Matth. 26, 53. a., — τῃ ἁμαρτιᾳ, der Sünde, welche wie schon vorher personifizirt ist. Die Art der Dienstleistung wäre für den Leib oder dessen Glieder, ὁπλα αδικιας zu sein; ὁπλα in der Bedeutung Werkzeuge, nicht Waffen, denn auch das sonst dem Ap. beliebte Bild vom kriegerischen Kampfe, vergl. 13, 12. Eph. 6, 14., liegt hier ferne; αδικια im generellen Sinne Laster, d. i. die zur wirklichen Herrschaft gekommene Sünde, vergl. 3, 5. 2, 8.

Auch in der entgegenstehenden positiven Ermahnung ist das erste Glied: παραστ. ἑαυτ. τ. θεῳ zunächst auf das innere Leben beziehen, Gesinnung und Willensrichtung; das folgende ὡς ist qualitativ bestimmend, und die zu ἑαυτους gehörige Prädikatsbestimmung εκ νεκρ. ζωντ. (scil. γεγενημενους [1]), oder es liegt der Ausdrucksweise die Formel εκ νεκρων αναστηναι zum Grunde), hält wieder die Idee des Christen vor, welcher solche Uebergabe an Gott angemessen, oder durch welche sie gefordert sei: übergebet euch Gott, als solche, d. i. wie es solchen geziemt, die aus Todten Lebende geworden; νεκρος aber hier nicht wie V. 11., sondern vom frühern Zustande des Sündedienstes, vergl. Eph. 2, 1. 5. Das innere Gott geweihte Leben geht in tugendhafte Handlungen über, denen der Leib und seine Glieder wieder als ὁπλα, Werkzeuge, dienen; δικαιοσυνη im Gegensatze von αδικια gleichfalls im generellen Sinne, — Rechtschaffenheit, Befolgung des göttlichen Willens, wirksame Tugend in abstr.

V. 14. An die Aufforderung zur Abwendung des Sünde-

1) Lys. adv. Ergocl. init. εκ πενητος εκ των ὑμετερων πλουσιος γεγενημενος.

s und zur Selbstübergabe in den Dienst Gottes schließt
. die für seine Leser tröstliche und ermunternde Ver-
ung: daß die Sünde sie nicht überwältigen werde,
aß sie nicht zur Herrschaft kommen könne,
ie es nämlich anders nicht an sich selbst fehlen lassen.
sem Sinne ist das Fut. κυριευσει zu fassen [1]),
rmahnend [2]), eher noch hoffend, denn für die
ende Rede würde wohl der Imperativ beibehalten wor-
n; durch die Anknüpfung mit γαρ wird jene Auf-
ung auf diese Versicherung gestützt. Diese Versicherung
m folgenden Satze damit motivirt: daß sie nicht unter
ομος, sondern unter der χαρις stünden. Einen solchen
satz macht auch Johannes Evang. 1, 17.; aber dort
ρις im weitern Sinne zu nehmen, als hier, nämlich
dem ganzen Inbegriff der durch Christus dem Geschlecht
rbenen Gnadengaben; hier steht das Wort in einem
mmenhange, wo von der sittlichen Lebensthätigkeit die
e ist, und deßhalb ist an das besondere Gnadengeschenk
enken, welches sich wie das Gesetz auf die Leitung des
chen Lebens bezieht, aber nicht nur wie dieses die Er-
tniß des göttlichen Willens vermittelt, sondern auch die
t zu dessen Erfüllung verleiht; dies ist der heilige
st [3]), als das im Innern des Menschen zum Guten
ibende und den Willen stärkende Prinzip; daß hier die
so aufzufassen ist, wird durch andere Stellen bestätigt,
r Ap. statt νομος und χαρις in ähnlichem Zusammen-
γραμμα = νομος und πνευμα, oder νομος του
ατος und ν. του γραμμ., της ἁμαρτ., in Antithese
. 8, 2. ff. 2 Cor. 3, 6. Gal. 5, 18. Mehrere Er-
dehnen auch hier den Begriff weiter aus, indem sie

---

die Väter Corn. a Lap., Tholuck, Reiche, de Wette A.
smet, Koppe, Rosenmüller, Baumgarten-Crus.,
ehl u. A.
eodoret. Ουκετι γαρ ἡ φυσις μονη παλαιει, αλλ᾽ εχει
εργουσαν την χαριν του πνευματος.

die verzeihende, Sünden nachlassende Gnade mitbegreifen [1]), oder im ganz allgemeinen Sinne Gnadenanstalt [2]) deuten, was sich theils nicht zu ὑπο und dem entgegenstehenden νομος eignet, theils überhaupt dem Zusammenhange nicht angemessen ist.

Während dieser V. den Schluß des vorausgehenden Abschn. bildet, so führt er zugleich einen neuen Gegenstand der Abhandlung ein. Darüber will sich nämlich jetzt der Ap. ausführlicher verbreiten: daß die Christen von dem Gesetze frei seien, worauf diese Freiheit beruhe, wie die Sünde sich unter dem Gesetze entwickle und zur Herrschaft komme, und die Gnade zu deren Ueberwindung befähige. Aber indem er im Begriff steht, die Abhandlung des neuen Themas zu eröffnen, so sieht er sich darauf angewiesen, vorerst noch eine polemische Zwischenerörterung einzufügen, um seine Lehre gegen alle falschen Deutungen sicher zu stellen. Hatte man jüdischerseits aus seinen Sätzen über die Gnade die Zulässigkeit des Sündigens gefolgert, so konnte dieselbe Consequenz auch aus der behaupteten Freiheit vom Gesetze gezogen werden. Der Ap. trägt

V. 15. Die Folgerung wieder nach gewöhnlicher Art in Frageform vor [3]), um sie sofort abzuweisen — μη γενοιτο, und die Abweisung zu begründen. Das Raisonnement, welches P. im Auge hat, lautet näher so: „Wenn der Christ nicht unter dem Gesetze steht, so haben also dessen sittliche Forderungen und Verbote überhaupt für ihn keine Verbindlichkeit, er kann somit seinen Neigungen und Trieben ungehemmten Lauf lassen, und darf das Böse ohne Bedenken ausüben.“ Sowie nun hier die Folgerung der Zulässigkeit des

---

1) Chrysost. ἡ χαρις ἡ τα προτερα αφεισα, και προς τα μενοντα ασφαλιζομενη. So Reithmayr, Krehl u. A.

2) Baumgarten-Crusius, de Wette u. A.

3) Unsicher, ob ἁμαρτησομεν rec. oder ἁμαρτησωμεν nach ACDEI und vielen Minuskk. zu lesen; der Conj. ist V. 1. stärker bezeugt.

Sündigens eine andere Grundlage hat als oben, so bestreitet sie der Ap. V. 16 ff. auch vom veränderten Gesichtspunkte aus, und so wird derselbe Gegenstand, die Unvereinbarkeit des Sündigens mit der Idee des Christen, durch eine neue Argumentation noch fester begründet. Dort ist der Grundgedanke die Idee der Gemeinschaft der Christen mit Christus im Sterben, Wiedererstehen und Neuleben; hier bewegt sich der Vortrag in einer Vergleichung der sittlichen Verhältnisse vor und nach der Bekehrung zum Christenthum mit dem Sklavenverhältnisse in dem Betracht, daß ein Sklave dem Herrn, dem er sich selbst hingab oder dem er übergeben wurde, ungetheilten Gehorsam und Dienstleistung erweiset, wie er denn auch, falls er von dem einen Herrn an einen andern kommt, aus dem Dienste des erstern gänzlich heraustritt, und nunmehr dem neuen Herrn ausschließlich unterworfen ist: — immer nur Gehorsam und Dienstleistung an Einen Herrn.

Rücksichtlich des sittlichen Lebens handelt es sich um zwei Herren, die ihrer Natur nach sich entgegengesetzt sind, demgemäß auch ganz verschiedene Gesetze vorschreiben, so daß hier um so weniger eine doppelte Angehörigkeit und Dienstleistung zugleich Statt haben kann (vgl. Matth. 6, 24.). Die Christen haben sich von dem einen Herrn losgesagt und sind von ihm frei gemacht worden; sie übergaben sich sofort selbst dem andern und wurden an ihn übergeben; sie stehen somit im ausschließlichen Dienste des neuen Herrn, und können nicht auch zugleich noch dem andern dienen. Der eine Herr ist die seither so personifizirte ἁμαρτια, die Sünde V. 16 ff., wo für V. 19. die engern Begriffe ακαθαρσια und ανομια, Unlauterkeit und Gesetzwidrigkeit, stehen; der entsprechende Gegensatz von ἁμαρτια ist δικαιοσυνη, Rechtschaffenheit, welche V. 18. 19, 20. als der andere Herr aufgeführt wird; dafür ist V. 16. ὑπακοη, Gehor-

sam, und V. 22. $\vartheta\varepsilon o\varsigma$ gesetzt, aber wie bei dem ersten Wechsel ohne Veränderung des Gedankens, denn da sich diese drei Begriffe auf einander beziehen, so steht der Idee nach immer derselbe Herr der Sünde entgegen. Der Vortrag wendet sich aus der darstellenden Form in die Paränesie über, und es weiset der Apostel sogleich anfangs, und sodann wieder nach der paränetischen Wendung der Rede, hier länger dabei verweilend, auf das Ziel oder die Folgen der zweifachen Dienstbarkeit hin, um seiner Ermahnung Nachdruck zu geben.

V. 16. Es sind hier eigentlich zwei Sätze zusammengeflossen, denn das alternative ἤτοι ἁμαρτ. λ. macht von dem vorangehenden allgemeinen Satze, bei welchem der Ap. das bürgerliche Dienst- oder Sklavenverhältniß im Auge hat, die Anwendung auf die Dienstbarkeit im sittlichen Gebiete. „Allgemein bekannt sei es: wem man sich als Sklave hingebe zum Gehorsam, dem gehöre man als Sklave wirklich an und diene ihm in Gehorsam.“ Zu ergänzen ist δουλ. ἐστε τουτου, ᾧ λ.; aber der Relativsatz ist nicht oratio obliqua: „dem ihr gehorchen sollt“ [1]), sondern er beschreibt das wirkliche Dienstverhältniß, das sich im Gehorsam erweist, nachdem man sich als Sklave zur Leistung des Gehorsams hingegeben. Statt daß nun die Anwendung davon mit einem neuen alternativen Vordersatze gemacht wird, dem das alternative ἤτοι ἁμαρτ. λ. in der Form eines Schlußsatzes entspräche, wird dieses unmittelbar angeschlossen: „Sklaven entweder der Sünde oder des Gehorsams.“ In der Zielbestimmung von der Sklaverei unter der Sünde: εἰς θανατον vgl. V. 21. 23. wird die Bedeutung von θανατ. ebenso mannigfach genommen, als oben 5, 12.; sie ist im Wesentlichen wieder dieselbe wie dort, nur daß hier der Hauptnachdruck auf das ewige Verderben fällt, zu welchem der physische Tod des Sünders der Uebergang ist, wogegen dort der physische Tod Hauptvorstellung ist; daß der geistige Tod nicht

1) Reiche, Baumgarten-Crusius.

gemeint sein kann, geht besonders klar aus 8, 13. hervor, wo das ἀποθνησκειν in gleichem Zusammenhange in die Zukunft gezeigt wird. Die Entgegenstellung von ὑπακοη gegen ἁμαρτ., statt des mehr entsprechenden Begriffes δικαιοσυνη V. 18., ist durch das Vorhergehende veranlaßt; man ergänzt am besten θεου nach V. 22., und so ist die ὑπακοη πιστεως in V. 17, vgl. 1, 5. 10, 16., a., wie die ὑπακ. Χριστου 2 Cor. 10, 5. miteingeschlossen; der Gehorsam gegen Gott, als Herr gedacht, macht sich selbst zum Gesetze, und die Dienstbarkeit unter diesem Herrn erweist sich also im Gottesgehorsam d. i. in der Aufnahme und Befolgung der Lehre und der Vorschriften Gottes. Es kommt nun die δικαιοσ. in die Zielbestimmung von ὑπακοη, wofür dem entgegenstehenden θανατος entsprechend ζωη αιων. erwartet wird, s. V. 22. 23 [1]); aber das ewige Leben ist von dem Ap. als letztes Ziel mitgedacht vgl. 5, 18. Die δικαιοσυνη ist hier nicht wie bei den Personifikationen des Begriffes V. 18. 19. und 13. die Rechtschaffenheit in **abstr.**, sondern die Gerechtigkeit als Eigenschaft des Menschen, d. i. die der Idee des religiös-sittlichen Lebens entsprechende subjective Beschaffenheit, welche V. 19. mit ἁγιασμος ausgedrückt wird; damit verbindet sich die Vorstellung der Gottwohlgefälligkeit. Inwieferne in den ὑπακοη die ὑπακ. πιστεως mitbegriffen ist, so hat man hier allerdings an die Rechtfertigung zu denken; es ist jene Beschaffenheit das aus der Rechtfertigung hervorgehende positive Moment, durch fortgesetzten Gehorsam gegen Gott erhalten; das höhere Princip der Erhaltung ist das πνευμα ἁγιον.

V. 17. 18. Der Gedanke an die Bekehrung seiner Leser erregt sein Gemüth zum Danke gegen Gott und aus dem

---

1) Die Auslassung von εις θανατον in mehren Zeugen kommt wahrscheinlich daher, daß der Gegensatz ungeeignet schien; die Worte fehlen in DE, Syr. Erp. Sahid. Arm. (ed. Ven.) Clar. Germ. Aug. Ruf.; Arm. list statt εις δικ. — δικαιοσυνης εις ζωην.

freudig erregten Gemüthe fließt eine Danksagung in den Vortrag ein, statt daß einfach in argumentativer Darstellungsform fortgefahren würde: *ὑμεις δε ποτε οντες δουλοι της αμαρτ. ὑπηκουσατε λ.*, — einst Sklaven der Sünde haben sie sich dem andern Herrn, dem Gehorsam, unterworfen, indem sie nämlich Gehorsam bewiesen haben gegen ꝛc. *Ὁτι ητε* ist wie so eben geschehen ins Partiz. aufzulösen mit Ergänzung von *ποτε* oder *πριν*, denn der frühere Zustand ist kein Gegenstand des Dankes; einige Erklärer geben, um die Beziehung der Danksagung auf diesen Satz zu rechtfertigen, dem *ητε* einen solchen Nachdruck, daß es zugleich das Aufhören des gewesenen Zustandes bezeichnen würde [1]; aber diese Emphase wäre ohne Beispiel, denn auch in den angezogenen Stellen 1 Cor. 6, 10. Eph. 5, 8. hat sie nicht Statt; zudem würde, wenn in *ητε* das Aufhören mitgedacht wäre, der nächste Satz mit *και*, nicht mit *δε* verbunden sein. *Τυπος* ist, in Verbindung mit *διδαχης*, christl. Lehre im Ganzen, — Form, Gestalt, welche in dem Wesen oder Inhalte liegt, und das Eigenthümliche und Unterscheidende der Lehre im Vergleiche mit einer andern ausmacht, nicht = *μορφωσις* 2, 20. oder *κανων* im prakt. Sinne, Richtschnur und Regel des Lebens. Die Construkt. Attr. für *τῳ τυπ. τ. διδ.*, *εις ὁν λ.* Das Gehorsamen, *ὑπακουειν*, ist in Beziehung auf die christliche Lehre zunächst von der gläubigen Aufnahme zu verstehen, vergl. 1, 5. 10, 16., worin aber die Intention liegt, auch nach der Lehre zu leben. Der Beisatz: *εκ καρδιας*, von Herzen, bezeichnet sowohl die freie Selbstbestimmung zum Glauben [2], als auch die Aufrichtigkeit und Freudigkeit des Glaubens, aber letzteres ist die Hauptvorstellung, vergl. Matth. 22, 27. Apg. 8, 37. und *εκ ψυχης* Eph. 6, 6. Col. 3, 22. Auf das

1) Fritsche, Reiche, Köllner, Meyer.
2) Chrysost. *ουδε γαρ ηναγκασθητε, ουδε εβιασθητε, αλλ' ἑκοντες μετα προθυμιας απεστητε.*

Akt. ὑπηκ. folgt im Relativsatze das Passiv. παρεδοϑητε: an welche ihr hingegeben wurdet, nicht medial: euch hingegeben habt [1]); die Hingabe ist geschehen durch die Einladung zur Aufnahme der christlichen Lehre, und durch den überzeugungsvollen, vom hl. Geiste geleiteten, Vortrag der christlichen Wahrheit, vergl. 1 Cor. 2, 13. 2 Cor. 10, 5., dem aber die Glaubenswilligkeit entgegenkam. Diese Hingabe, die zugleich eine Selbstübergabe ist, ist aber V. 18. (δε fortführend) Befreiung von dem ersten Herrn, der Sünde, und ist Hingabe und Selbstübergabe an die δικαιοσυνη, Gerechtigkeit, denn die christliche Lehre ist λογος της δικαιοσυνης Hebr. 5, 13. Die personifizirte Gerechtigkeit ist dem Wesen nach gleich mit dem pers. Gehorsam, denn der constante Gehorsam gegen Gott ist eben die sittliche Vollkommenheit; wenn also der Gehorsam personif. sich selbst zum Gesetze macht, so schreibt die δικαιοσ. dasselbe Gesetz vor, durch dessen Befolgung sofort die subjektive Gerechtigkeit entsteht. Mit dem passiv. Satze εδουλωϑητε τ. δικαιοσ. ist nach V. 17. 16. in Gedanken der aktive zu verbinden: παρεστησατε ἑαυτους δουλους τ. δικαιοσ. Das Dienstverhältniß zur Sünde hat also bei den Christen aufgehört, und sie gehören dem neuen Herrn, der Gerechtigkeit, ausschließlich an; es kann also vom Sündigen (V. 15.) keine Rede mehr sein. Diese Folgerung wollte der Ap. förmlich ziehen, aber der Ausdruck δουλωϑηναι, welcher ihm für die sittliche Anwendung selbst auffallend wird, da er eigentlich in der Bedeutung „unterjocht werden" gerade das Gegentheil von dem ausdrückt, was bei der Hingabe an die δικαιοσυνη geschieht (es tritt ja der Mensch damit in die wahre Freiheit ein, vergl. Joh. 8, 32. ff.) veranlaßt ihn

V. 19. eine Entschuldigung wegen des Gebrauches jenes Wortes anzufügen, worauf er sodann, statt die Argumentation zu vollenden, in Paränese übergeht, worin jedoch der

1) Fritsche, Baumgarten-Crusius.

Folgerungssatz enthalten und nur praktisch gewendet ist. „Ich drücke mich so aus, indem ich den in Rede stehenden Gegenstand mit menschlichen Verhältnissen vergleiche, — davon ein Bild nehme, und diese Darstellungsweise fordert die mit eurem noch sarkischen Zustande verbundene schwache Einsicht.“ Zu *ανθρωπινον λεγειν* vergl. 3, 5. Viele erklären hier *ανθρωπ.* im Sinne: „der menschlichen Natur angemessen, ihr Vermögen nicht übersteigend, — rem aequum a vobis postulo[1]),“ was zwar wohl der Sprachgebrauch gestattet, vergl. 1 Cor. 10, 13.[2]), aber nicht zum Zusammenhange paßt; dieser ist im gleichen gegen die Deutung: „nach Art der Ausdrucksweise gewöhnlicher Menschen und leicht faßlich, populariter[3]);“ der Sinn kann in diesem Zusammenhange nur sein: „auf menschliche Verhältnisse bezüglich, diesen angehörig, davon hergenommen,“ — „rem cum rebus humanis comparo“; so *καθ' ανθρ.* Gal. 3, 15.[4]). In der Verbindung *ασθενεια τ. σαρκ.* ist das erste Subst. nicht adjektivisch zu nehmen, = *ασθενης σαρξ*, vergl. Mark. 14, 38.; es ist der Hauptbegriff: Schwäche der Einsicht oder der Fassungskraft (vergl. 1 Cor. 9, 22.) und der Genit. *σαρκ.* ist entweder causal gedacht, oder er bezeichnet das Verhältniß der Verbindung, des Zusammenseins; in beiden Fällen ist *σαρξ*: Zustand, in welchem die geisteswidrige sinnliche Natur noch Kraft erweist, das *πνευμα* noch nicht in aller Herrschaft steht, die in der Wirklichkeit bei den Wiedergebornen erst allmählig zu Stande kommt; die Einsicht und Fassungskraft rücksichtlich des sittlichen Lebens ist in

1) Chrysost. *δειξαι βουλομενος, ότι ουδεν ύπερογκον απαιτει, — αλλα και σφοδρα συμμετρον και κουφον, — φησιν, ανθρ. λεγω λ.* So Theodoret, Origen. u. A.

2) S. Wetstein z. d. N.

3) Ueber diesen Sprachgebr. s. Casaub. ad Athenæum IX. 7. p. 660.

4) Philo De somn. p. 1147. C. *και τι δει τ' ανθρωπινα λεγεσθαι*; Quod Deus immut. p. 302 c. De Confus. ling. p. 330. D. Vgl. Lœsner Observv. ad h. l. und Gal. 3, 15.

solchem Zustande darum schwach, weil ihr nicht Selbsterfahrung und eigenes Gefühl zu Hülfe steht, hier also: es wird das Leben in der Hingegebenheit an die Gerechtigkeit oder an Gott in seinem wahren Wesen als geistige Freiheit noch nicht begriffen, weil es noch nicht vollkommen gelebt wird; vergl. z. dieser ασθεν. σαρκ. 1 Cor. 3, 1. 3. 4. — Der folgende Satz: ὡσπερ γαρ λ. knüpft wieder an V. 18. an; das erste Glied beschreibt den frühern Sündedienst, und die Rede geht im zweiten in die Ermahnung über, jetzt in gleicher Weise der Gerechtigkeit zu dienen. Die ἁμαρτια V. 16. 17. 18. wird hier in die Begriffe ακαθαρσια, fleischliche Sünde vergl. 1, 24., und ανομια, Gesetzwidrigkeit nach den übrigen Beziehungen des sittlichen Lebens, zerlegt; aber das zweite Mal erweitert sich der letztere Begriff, so daß er den ersten einschließt; dieses εις ανομ. könnte von dem thätlichen Sündigen verstanden werden: zur Ausübung der Gesetzwidrigkeit, aber da das entgegenstehende εις ἁγιασμ. einen Zustand als Ziel oder Erfolg setzt, so ist es vorzuziehen, jenes in entsprechender Weise aufzufassen: Sündendienst, der in den Zustand der Gesetzwidrigkeit, und: Gerechtigkeitsdienst, der zur Heiligkeit führt; ἁγιασμος = δικαιοσυνη im subjektiven Sinne s. z. V. 16.; vergl. 1 Theff. 4, 7. Hebr. 12, 14.

V. 20. 21. Es liegt eine gewisse Ironie in der Rede: „Als Sündenknechte seien sie rücksichtlich der Gerechtigkeit, in deren Knechtschaft sie jetzt gebracht worden (V. 18.), Freie gewesen. Also eine Freiheit war ihnen in Knechtschaft, und eine Freiheit mit welchen Folgen! Mit Schaam denken sie jetzt an ihre Werke in diesem Zustande solcher Freiheit zurück.“ Δουλοι της ἁμαρτ. hat hier einen stärkern Sinn als V. 16., denn der Ap. will hier offenbar ein geistiges Unterjochtsein verstanden wissen, wie solches bei den Sündedienern (V. 16.) Statt hat, vergl. Joh. 8, 34.; ελευθεροι τη δικαιοσ. dem εδουλωθητε τ. δ. V. 18. entgegensetzt, und der Dat. wie 4, 19. und 20. in Hinsicht,

in Ansehung: sie standen nicht unter der Gerechtigkeit, in ihrem Dienste. V. 21. wird das Fragezeichen entweder nach *τοτε* gesetzt und das zunächst folgende als Antwort genommen [1]), oder man setzt es erst nach *επαισχυνεσθε* [2]). Im letzten Falle wäre als Beziehungswort von *εφ᾽ οἱς* vorher *εκεινων* oder *εξ εκεινων* zu ergänzen, und *καρπος* im Sinne von Gewinn, Vortheil oder Lohn zu nehmen; im ersten Falle ist vor *εφ᾽ ὁις* — *τοιαυτα* oder *τοιουτους* [*καρπους*] zu suppliren und *καρπος* von den Handlungen zu verstehen, welche im Sündendienste verrichtet werden, gemäß der üblichen bildlichen Anwendung des Wortes, vergl. Matth. 3, 8. 10. 7, 17. 18. a. Aber V. 22. kann die Entscheidung nicht zweifelhaft lassen, denn hier ist es klar, daß *καρπος* nicht Lohn bedeutet, sondern von sittlichen Werken (Gesinnungen miteingeschlossen) gemeint ist, und wenn dieser Sinn nun auch V. 11. unterliegt, so kann man die Frage nicht bis zu *επαισχ.* fortlesen. Dagegen läßt sich auch weiter einwenden, daß mit dieser Interpunkt. das Redeglied *εφ᾽ οἱς ν. επαισχ.* allen Nachdruck verlöre, während es doch dadurch als gewichtig hervortritt, daß es im folgenden Satze begründet wird. Also: „Welche Frucht (Werke) brachtet ihr damals (bei euerer Freiheit von dem Gerechtigkeitsdienste)? Solche, deren ihr euch jetzt schämt; denn das Ende rc.“ *Τελος* in Beziehung auf Sachen V. 21.: deren Ausgang, — das, worin sie enden, vergl. 1 Petr. 1, 9.; von Personen V. 22.: ihr endliches Loos, vergl. 2 Cor. 11, 15. [3]); *θανατος* wie V. 16., vergl. Phil. 3, 19., wo dafür *απωλεια* steht.

1) Theodor. Mopsv. bemerkt ausdrücklich: *κατ᾽ ερωτησιν αναγνωστεον τινα ουν καρπον ειχετε, τοτε, ειτα κατα αποκρισιν, εφ᾽ οἱς λ.*, Theodoret. Theophyl., der Syrer, und die meisten Neuern.

2) Chrysost., Origen., Oecum, Ambrosiast., Estius, Bengel, Meyer, Fritsche A.

3) Oefters bei Philo; vergl. De agric. p. 198. C. De Joseph. p. 543. E. De vit. Mos. p. 641. C.

V. 22. „Jetzt aber, nachdem sie mit der Lösung vom Sündendienste um ihre vormalige unglückselige Freiheit rücksichtlich der Gerechtigkeit gekommen, weil nunmehr Sklaven Gottes geworden, — jetzt brächten sie würdigere Früchte, vermöge welcher sie auch ein herrliches Loos erwarten.“ Die Ironie zieht sich in den Partizipialgliedern fort. Statt δουλωθηναι τῃ δικαιοσυνῃ V. 18. haben wir jetzt δουλ. τῳ Θεῳ; dort ist, wie in ὑπακοῃ V. 16. das personifizirt, was Gott, der persönliche Herr, will. Im Folgenden ist εις ἁγιασμ. nicht vom Nomen. καρπ. abhängig: „Frucht, welche Heiligung bringt,“ sondern von der ganzen Formel εχειν καρπον: Frucht bringen zur Heiligkeit; die Heiligkeit kommt mit dem Fruchtbringen in sittlichen Gesinnungen und Handlungen; es ist bei καρπ. der Art. und ὑμων gesetzt, weil von der Frucht die Rede ist, die sie jetzt wirklich brächten, Matth. 3, 4.

V. 23. Nähere Bestimmung über das besagte Ende der zweifachen Frucht, in einem allgemeinen Satze. Diejenigen, welche V. 13. das Bild vom Kriegsdienste annehmen, finden in τα οψωνια, nach der Bedeutung Soldatenlohn, eine Fortsetzung dieses Bildes [1]; allein jene Annahme ist unrichtig, und το οψωνιον wird auch für jeden andern Dienstlohn gebraucht, vergl. 2 Cor. 11, 8., kann demnach hier wohl auf das Bild vom Sklavendienste bezogen werden, also = τα οψωνια της δουλειας της ἁμαρτ.; ohne Bild ist der Gedanke: „als das Verdiente falle dem Sündedienst der Tod zu.“ Im andern Gliede wird aber die entgegengesetzte Folge ζωη αιων. nicht als verdienter, schuldiger Lohn, sondern als χαρισμα, Gnadengeschenk, eingeführt, wie denn der Ap. alle den Menschen zukommende Segnungen von der freien Huld und Gnade Gottes ableitet; εν Χριστῳ Ι. wie V. 11.

---

1) Theodoret., Tholuck u. A.

Der Ap. tritt nun Kap. 7. den Beweis für den 6, 14. ausgesprochenen Satz an: daß die Christen nicht unter dem Gesetze stehen, vgl. 3, 31.; daran schließt sich die den Beweis einleitende Formel η αγνοειτε V. 1. (vgl. 6, 3.) unmittelbar an, und kann nicht mit 6, 23. in Verbindung gebracht werden. Daß er diesen Beweis vorzugsweise zur Belehrung der Judenchristen führe, die ehemaligen jüdischen Proselyten mit eingeschlossen, geht abgesehen von der parenthet. Bemerkung V. 1. entschieden daraus hervor, daß nicht schlechthin ein Freisein vom Gesetze, sondern die Befreiung aus der frühern Unterwürfigkeit oder das Aufhören vormaliger Giltigkeit des Gesetzes dargethan wird. Wenn nun zwar die Anrede αδελφοι hier wie 1, 13. die christliche Mitgenossenschaft, nicht die Volksverwandtschaft, vgl. 9, 3., bezeichnet, so werden mit dem allgemeinen Ausdrucke doch die Judenchristen insbesondere, nicht die Gesammtheit der Gemeinde [1]), angesprochen, wie aus der Paranthese deutlich erhellt; denn hier ist νομος wie im Hauptsatze das mosaische Gesetz, und wenn also P. die Brüder als solche anredet, die Kenntniß von diesem Gesetze hätten, so meint er offenbar die christlichen Brüder aus dem Judenthume, sammt den Proselyten. Das Fehlen des Art. vor γινωσκ. ist nicht dagegen, denn so werden zwar die Angeredeten nicht als eine besondere Klasse streng ausgeschieden, aber sie werden unter einer Eigenschaft eingeführt, die sie als eine besondere Klasse hinlänglich bezeichnet. Dem allgemeinen Satze, ὁ νομος κυρ. λ., der die Grundlage der Argumentation oder den Obersatz eines Schlusses bildet, bei welchem die vorausgehende Allegorie vom Sterben der Christen in Anwendung kommen soll, liegt wahrscheinlich wie V. 7. ein unter den Juden übliches, von den Gesetzlehrern herstammendes, Sprüchwort zum Grunde [2]). Νομος ist

1) de Wette, Rückert, Baumgarten-Crusius u. A.

2) Aehnlich ist Talm. Fr. Nidda: homo postquam mortuus est, li-

anze mosaische Gesetz, wobei aber der Ap. immer ei-
den sittlichen Theil im Auge hat, nicht das Ehegesetz
ndere, als ob das Folgende nur Ausführung dieses
wäre; in diesem engern Sinne kommt das Wort ohne
Bestimmung nirgends vor und V. 5 ff. ist eben so
n [1]); demnach ist auch ανθρωπος im allgemeinen
von Mensch, nicht im besondern von Ehemann
men, was gleichfalls gegen den Sprachgebrauch wäre.
μος erscheint in κυριευειν personifizirt wie oben in
en Worte und in βασιλευειν die ἁμαρτια und θα-
daß der Ausdruck mit Rücksicht auf κυριος 6, 23.
t sei, ist nicht anzunehmen. Das Subj. von ζῃ ist
πος, und nicht νομος [2]), denn wenn zwar die Aus-
leben und sterben vom Fortbestehen und Aufhören
esetzes an sich nicht auffallend wären [3]), so ist doch
entschieden gegen die letztere Verbindung, da hier nicht
terben eines Gesetzes, sondern vom Leben und Sterben
Menschen die Rede ist; übrigens hat die unrichtige Auf-
dieser Vv., die wir sogleich berühren, jene Verbindung
ßt.

2. 3. Statt nun den Schluß sogleich und in ein-
planer Form auszuführen: „Ihr seid (, oder die
n sind) gestorben, folglich dem Gesetze nicht mehr un-
fen," — fügt der Ap. dem allgemeinen Satze noch ein
l zur Erläuterung und Bestätigung bei [4]). Dieses Bei-

ratus est a præceptis. Schabbath f. 30, 1. Semper homo stu-
at in lege et bonis operibus, antequam moriatur: postquam
im mortuus est, cessat a lege.

anz eigenthümlich Ambrosiast. Omnem vitam hominis esse
b lege naturæ, quæ data est mundo: hæc lex generalis est.
igen. (aber nicht Chrysost. Theodoret. Ambros., wie
die Angabe durch die Commentare zieht), Erasmus, Gro-
us, Flatt A.

r. Sophocl. Antig. V. 452. Cicero in Vatin. IX, 23.

ls Beispiel werden diese Vv. schon von Theodoret. genom-

spiel ist aber nicht zufällig gewählt, sondern es ist P. dabei von seiner Gewohnheit geleitet, das Verhältniß zwischen der christlichen Kirche und Christus mit einer Ehe zu vergleichen, vgl. 2 Cor. 11, 2. Eph. 5, 25 ff., worin er dem A. T. folgt, das häufig das Verhältniß zwischen Jehova und Israel unter diesem Bilde dargestellt, vgl. Jes. 54, 5. Hos. 2, 19. 20 a. Man kann gegen dies Beispiel einwenden, daß es für den Zweck der Erläuterung des Satzes von V. 1. nicht ganz passend sei, da hier nicht die sterbende Person, sondern die andere, welcher jene stirbt, in Freiheit gesetzt wird; es trifft sich aber auch sonst bei P., daß wir biblische Citate, so in gleichem Beispiele und Gleichnisse nur beziehungsweise Anwendung finden, und so hat man sich auch hier an den allgemeinen Gedanken zu halten, daß durch den Tod Freiheit von dem Bande des Ehegesetzes entstehe. Es liegt also dem Ap., was die Wiederverehlichung der Frau mit einem neuen Gemahle betrifft, eine Vergleichung des geistigen Verhältnisses der christlichen Gemeinde zu Christus in Gedanken, ohne daß jedoch dieser Theil oder das Ganze als wirkliches Gleichniß, oder gar als Allegorie vorgetragen würde, wie die ältern Ausleger es meistens annahmen, und also unter dem neuen Gemahl Christus, unter dem sterbenden Ehemanne aber das Gesetz [1]) oder die Sündenlust [2]) verstanden. Daß der buchstäbliche Sinn der Rede festzuhalten sei, geht aus der Anwendung V. 4. mit *και ὑμεις* hervor, und die Part. *ὥστε* das. läßt gleichfalls erkennen, daß der Ap. auch nicht ein förmliches Gleichniß vortragen will, da in diesem Falle *οὕτως* folgen müßte. Was aber das Einzelne betrifft, so kann er bei dem ersten Manne nicht an das Gesetz denken, da der

men: *εισφερει δε και παραδειγμα τῳ προσκειμενῳ κατaλληλον* — und so die meisten Neuern.

1) Chrysost., Origen. Ambros., Hilar., Thom. Aq., Erasmus, Estius u. A.

2) August., Beza, Olshausen; Cornel. a Lap.: Gesetz und Sündenlust.

Begriff νομος im weitern und engern Sinne neben ανηρ steht und damit verbunden ist, und die andere Auffassung von der Sündenlust liegt nicht im Zusammenhange, denn wenn zwar wohl die Begriffe νομος und ἁμαρτια in einem engen Verhältnisse stehen, so kann man doch nicht ohne weiters den einen an die Stelle des andern setzen. Dieses Beispiel führt uns über den Umfang des V. 1. beabsichtigten Schlusses hinaus, denn indem hier nicht allein von Befreiung von einem legalen Bande, sondern zugleich von einer neuen Verbindung in Folge der Befreiung die Rede ist, so wird die Folgerung nicht mehr bloß auf die Befreiung vom mosaischen Gesetze, sondern weiter auch auf den Zweck der Befreiung vorbereitet. — Υπανδρος γυνη bezeichnet die verheurathete Frau nach dem alten Verhältnisse strenger Unterwürfigkeit unter dem Manne, vgl. 4 Mos. 5, 29. LXX. (für das Hebräische אשה תחת איש), Sir. 9, 9. [1]); δεδεσθαι τῳ ανδρι = προς τ. ανδρα, wie 1 Cor. 7, 27. vom Manne δεδεσθ. γυναικι; das Partiz. ζωντι hat den Sinn: εφ᾽ ὁσον χρονον ζη, vgl. 1 Cor. 7, 39.: „Das dem Manne unterworfene Weib ist durch das Gesetz an den Mann gebunden, so lange er lebt." Der allgemeine Begriff νομος steht hier mit Beziehung auf ein besonderes Gebot, welches nachher mit νομος τοῦ ανδρος, Mannesgesetz, d. i. das an den Mann bindende Gesetz [2]), bezeichnet wird; es ist 1 Mos. 2, 24. gemeint, also eine vormosaische Verordnung, nicht 5 Mos. 24, 1., wo nur dem Manne zugestanden wird, eine Ehetrennung zu veranstalten. Καταργεισθ. απο, nach V. 3. im Sinne von ελευθερουσθαι απο, nur noch V. 6. u. Gal. 5, 4. Die folgernde Ausführung V. 3. erinnert an die Verhandlung Jesu mit den Juden über die Ehescheidung Matth. 5, 32. 19, 9. parall.

---

1) Auch bei den Classikern üblich, s. Athenaeus IX. p. 388. C. Polyb. X. 26, 3. u. a. Stt. bei Wetst.
2) S. z. diesem Genit. Winer S. 137.

Χρηματιζειν nach gangbarem Sprachgebr. = καλεισθαι, προσαγορευεσθαι, einen Namen führen, heißen, meton. sein (Matth. 5, 8.), vgl. Apg. 11, 26. [1]) Die Formel γινεσθαι und ειναι ανδρι, einem Mann angehörig werden und sein, kommt bei den LXX. (nach dem Hebr. היה לאיש) häufig von der ehelichen Verbindung vor, s. 4 Mos. 22, 12. 5 Mos. 24, 2. a.; bei den Class. auch von der unerlaubten Hingabe; seltener ist γινεσθαι γυναικι [2]); der Partizipialsatz ζῶντος του ανδρος gehört dem Sinne nach zu εαν γενητ. ανδρ. ἑτ.: „folglich nun wird sie, wenn sie bei Lebzeiten des Mannes einem andern Manne angehörig wird." Der Inf. του μη ειναι von der Folge: „so daß sie nicht mehr Ehebrecherin ist rc."

V. 4. Indem nun der Ap. die Folgerung zieht, so ist er ebensowohl von dem allgemeinen Satze V. 1., als von dem beigebrachten Beispiele geleitet; denn er folgert nach V. 1. die Freiheit vom Gesetze für diejenigen, welche gestorben, und aus V. 2. f. wird auf den Zweck der Befreiung argumentirt. Das Sterben der Christen und die daraus folgende Freiheit vom Gesetze wird unter Einem mit den Worten θανατωθηναι τῳ νομῳ, für das Gesetz getödtet sein, ausgedrückt; genauer würde der Ap. so geschrieben haben: ὥστε καὶ ὑμεις, οἱ θανατωθεντες δια του σωμ. Χρ., κατηργητησθε απο του νομου, εις το λ. — „Daher seid auch ihr, die ihr getödtet wurdet durch den Leib Christi, frei geworden vom Gesetze, um rc." Das σωμα Χρ. ist der getödtete Leib des Herrn, man kann also dafür auch θανατος setzen, vgl. Col. 1, 22.; die Tödtung der Christen bezieht sich auf den alten Menschen, oder auf das σωμα της ἁμαρτ. 6, 6., vgl. 7, 5.; diese Tödtung ist durch den

1) Joseph. Antt. VIII. 6. 2. XIII. 2, 3. und öfters; Philo De Jos. p. 536. E. Plut. Vit. Anton. c. 54 fin. Andere Stt. finden sich bei Wetstein gesammelt.

2) Achill. Tat. V. p. 323.

Tod Christi — δια σωμ. Χρ. insoferne bewirkt, als er die Ursache der Mittheilung des hl. Geistes ist, durch welchen die Macht der Sünde im Menschen gebrochen wird, vgl. 6, 6. Aber indem die Tödtung des alten Menschen mittelbar durch den heil. Geist geschieht, dessen Sendung eine Frucht des Todes Christi ist, so ist sie auch eine Tödtung für das Gesetz, d. i. es vollzieht sich zugleich damit die Befreiung von demselben. Wenn nämlich der hl. Geist einerseits — in Ansehung der inwohnenden Sünde — zu betrachten ist als beschränkende und unterdrückende Kraft, so ist er anderseits positives Prinzip eines neuen Lebens. Das Gesetz wird in ihm innerlich, denn während unter dem Einflusse seiner erleuchtenden Thätigkeit die religiös-sittliche Wahrheit, die in der christlichen Offenbarung weiter und tiefer dargeboten wird, als das ganze Gesetz sie enthält, sich dem Bewußtsein erschließt, und in Herz und Gemüth eindringt, so ist er weiter für den Willen eine treibende und stärkende Kraft; es entwickelt sich sonach bei denjenigen, welche sich vom Geiste leiten lassen, von Innen heraus ein neues Leben, und es bedarf nicht mehr der äußern Gebote und Verbote mit äußerlichen Motiven: ει πνευματι αγεσθε, ουκ εστε ὑπο νομον Gal. 5, 18. vgl. 3, 1 ff. Röm. 8, 2 f. Dem voranstehenden Beispiele gemäß wäre aus der Befreiung vom Gesetze unmittelbar nur die Zulässigkeit des γινεσθαι ἑτερῳ zu folgern; statt dessen wird es aber als das Ziel der Befreiung hingestellt, wie es hier in der Natur der Sache liegt. Genau genommen kommt die neue Verbildung, die mit Christus, schon mit der Befreiung vom Gesetze wirklich zu Stande, da letztere sich subjektiv vollzieht in der Mittheilung des hl. Geistes, durch welche eine reale geistige Gemeinschaft mit Christus gesetzt wird; aber wie der Christ in die Verbindung mit dem Herrn gesetzt ist, so soll er dieselbe durch constante Willigkeit der Hingabe an die Leitung des hl. Geistes oder durch Glauben und Glaubensgehorsam auch selbst setzen, und darin hat der Finalsatz seine Bedeutung. Der Ap. sagt γιν. ἑτερῳ

: ανδρι, weil er die Vorstellung von einem Ehemanne,
iit er Christus vergleicht, nicht auch auf den νομος über-
en will. Die Appoſit. τῳ εκ νεκρ. εγερθ. deutet auf
geistige Auferstehung und das neue Leben der Christen in
Gemeinschaft mit Christus hin, vgl. 6, 4 f. Der Aus-
ck καρποφορειν in dem folgenden, dem ersten Final-
: untergeordneten Zwecksatze, gehört nicht zum Bilde der
:, in welchem er die Kindererzeugung bedeuten würde (vgl.
. 1, 42.) [1]), sondern es liegt das gewöhnliche Bild vom
ume oder Acker zum Grunde, und die Frucht sind wie
22. die innern und äußern Ergebnisse des erneuerten Le-
is, sittliche Gesinnungen und sittliche Werke; — der Wechsel
: Person wie öfters bei P. Der Dat. τῳ θεῳ hat wie
θανατῳ V. 5. etwas Unbestimmtes; man kann deuten:
üchte bringen, die Gott angenehm sind, oder — die zu
ner Verherrlichung dienen, oder — in welchen sich sein
eich ausbreitet, welche letztere Auffassung sich am besten zu
m Gegensatze τῳ θανατῳ eignet.

V. 5. 6. Der Ap. setzt nun auseinander, daß das καρ-
ιφορ. τῳ θεῳ im gesetzlichen Zustande nicht Statt hatte,
ıdern ein entgegengesetztes Früchtebringen, und wie die Be-
iung vom Gesetze jenes zur Folge habe. In dem Ausdrucke
ναι εν σαρκι kann man eine Dilogie annehmen [2]):
ben, vgl. Gal. 2, 20. Phil. 1, 22. 2 Cor. 12, 2. 1 Petr.
2., wozu der Gegensatz V. 6. in αποθανοντες; u. der
:rrschaft des Fleisches unterworfen sein, vgl. 8,
9., nach welchem Sinne der σαρξ V. 6. πνευμα entgegen-
)t; will man aber eine solche nicht zugeben, so ist die
rmel nicht im erstern, sondern im letztern Sinne zu deuten,
ın dieser wäre nach dem nächsten und entferntern Zusam-
nhange V. 7 ff., so wie nach der Parall. 8, 8. 9., bei

[1]) Theodoret. δεικνυσι και τον εκ γαμου καρπον. So Estius,
Cornel. a Lap., Koppe, u. A.

[2]) Wilke Rhet S. 345. vgl. Fritsche.

νατῳ zu verstehen ist. Der Tod ist Gott gegenüber personifizirt, wie Kap. 5.; ihm kommt solche Frucht zu Nutzen, indem sich daran sein Reich ausbreitet; diese Ausbreitung besteht aber darin, daß die Sünder dem Tode, im Sinne von 6, 16 ff., anheimfallen.

Die Sinnlichkeit und das Gesetz standen also vordem in Wechselwirkung, woraus Begierlichkeiten und sündhaftes Thun hervorging; die Christen sind nun V. 6 von dem Gesetze frei geworden, und dem alten Zustande, in welchem die σαρξ das herrschende Prinzip war, erstorben, mit dem Erfolge, daß sie in einem erneuerten Zustande, gewirkt und getragen vom hl. Geiste, Gott dienen, und eben dadurch edle sittliche Früchte bringen. Nach V. 5. erwartet man im Hauptsatze „das Aufhören der Herrschaft der σαρξ," was in dem Partiz. αποθανοντες ausgedrückt ist, da dies ein αποθνησκ. κατα τον παλαιον ανθρωπ. ist, vgl. 6, 6.; aber das Wechselverhältniß von σαρξ und νομος machte es, wie schon bemerkt, zulässig, die Befreiung vom Gesetze in den Hauptsatz zu stellen, um welche es sich hier auch eigentlich handelt. Gewöhnlich wird εν ᾡ zu αποθανοντες gezogen und für das Relativ das Beziehungspronomen τουτῳ, oder εκεινῳ supplirt; so wäre der Ausdruck — αποθανειν τ. νομῳ entsprechend dem θανατωθηναι τ. νομῳ V. 4.; aber es ist vorzuziehen, εν ᾡ mit του νόμου zu construiren [1]), und αποθανοντες absolut zu nehmen, als Angabe des Modus, wie das καταργηθηναι geschehen; die Rede würde mehr abgerundet sein, wenn das Partiz. sogleich nach νυνι δε gestellt wäre [2]). Also: „Jetzt aber sind wir, indem wir gestorben, frei geworden von dem Gesetze, in welchem wir festgehalten (vgl. zu κατεχεσθαι Gal. 3, 23.) waren." Die Befreiung vom Gesetze und der Tod des alten Menschen, in welchen die σαρξ das herrschende Prinzip ist, wird gewirkt von dem hl. Geiste, welcher sofort einen neuen Zustand — καινοτης vgl. 6, 4. herbeiführt und erhält; der Genit. πνευματος ist also genit. causae; dieser neue Zustand besteht darin, daß eben der

1) Winer Gramm. S. 150. u. Koppe, Reiche, Rückert, de Wette.

2) Die Stellung nach νομου hat die Correktt. αποθανοντος rec. mit vielen Codd. und του θανατου, DEFG. It. Vulg., veranlaßt; αποθανοντες haben ACI, sehr viele Minuskk., Syr. utr. Arr. Copt. Aeth. Arm. Slav., Pater. graec., Tertull., Ruf.

Geist nunmehr das Prinzip des ethischen Lebens ist, oder
das höhere, geistige Ich, gekräftigt durch den hl. Geist,
über die widerstrebende Sinnlichkeit erhebt, und das Gute
und constant zu effektuiren im Stande ist. Die Aus-
ung des Guten ist das δουλευειν, welcher Ausdruck auf
Bild von Kap. 6. zurücksieht und mit τῳ Θεῳ oder τῃ
σύνῃ zu ergänzen ist; man darf nicht übersetzen: „so
wir dienen sollen," denn die Darstellung hält sich
ideal, und dieser Dienst ist also als wirklich er-
end gedacht. Im entgegenstehenden Gliede ist γραμμα
μος vgl. 2, 29., und der Genit. bezeichnet für πα-
τητος, alter Zustand, das zweifache Verhältniß: ge-
durch das Gesetz und mit demselben vorhanden; das
zu ergänzende δουλευειν ist auf die ἁμαρτια zu be-
, vgl. 6, 16 ff.

enn der Ap. V. 5. das Gesetz in ein causales Verhält-
den sündhaften Begierden bringt, wie er demselben
hon früher 5, 20. die Wirkung zugeschrieben hat, die
zu mehren, so war darüber das für den jüdischen
unkt höchst anstößige Mißverständniß zu befürchten,
er dasselbe zur eigentlichen Ursache des Sündigens
Darin würde die Behauptung liegen, daß es seiner
nach zum Bösen hinziehe, daß in dessen Vorschriften
ntweder eine indirekte Verlockung zur Sünde enthalten
daß es direkt dazu auffordere, und etwa auch Lohn
trafe nach einer verkehrten Ordnung in Aussicht stelle;
ur unter solchen Voraussetzungen könnte dem Gesetze
Vorwurf gemacht werden. Indem nun der Ap. das
stehende Mißverständniß berücksichtigt, so wendet er
ff. dadurch ab, daß er nicht nur das Wesen und den
Charakter des Gesetzes in der Weise bestimmt, daß
mit das Gegentheil von den gedachten Behauptungen
cht, — sondern auch das wirkliche Verhältniß dessel-
Sünde genauer erörtert, was abgesehen von einer
gen Auffassung seiner Sätze im Plane seiner Abhand-
egt. Die Darstellung dieses Verhältnisses und die Er-
en über die Natur und den sittlichen Charakter des
werden in einander verschlungen, und es geht sofort
der Ap. auf eine lebendige Schilderung des Zwiespal-
r, der in dem natürlichen Menschen vorhanden ist und
rch das positive Gesetz gesteigert wird, um damit zu
haulichen, wie das Gesetz in seinem Verhältnisse zur

Sünde die Aufnahme des Heilandes vorbereitet. Die Grundgedanken dieses Abschnittes sind folgende:

Die Sünde ist dem Menschen angeboren, die Sünde nämlich als positive Anlage oder als Disposition zum Sündigen, — die Richtung der Sinnlichkeit gegen den Geist und das, was des Geistes ist; aber ohne das Gesetz ist sie todt, d. i. das Mißverhältniß zwischen Geist und Sinnlichkeit ist zwar zuständlich vorhanden, aber es erweist sich nicht thätig, es tritt die Sinnlichkeit nicht in Begierden und Gelüsten in Kampf mit dem Geiste. Indem nun das Gesetz hinzukommt, so wird die Sinnlichkeit zur bösen Begierlichkeit aufgeregt, denn an den gesetzlichen Verboten, welche das Böse erst als Böses zum Bewußtsein bringen, erwacht die Neigung zum verbotenen Gegenstande, und die Neigung erstarkt an dem Widerstande des Geistes, der sich dem Gesetze unterwirft, — nitimur in vetitum. Der Ap. hat hier nur das positive Gesetz im Sinne, aber auch schon das natürliche Sittengesetz, das er V. 22. f. jenem gleichstellt, veranlaßt diese Aufregung der sinnlichen Begehungen, nur geschieht dies durch jenes in stärkerem Maaße, weil dessen Forderungen bestimmter sind, und so die Sinnlichkeit stärker berühren. Während nun die Begierden an dem Gesetze aufwachen und mächtig werden, so verleiht das Gesetz dem Geiste keine Kraft, sie zu überwältigen, es kommt zum thätlichen Sündigen, und der Mensch fällt so in den geistigen Tod. Das sündige Thun ist somit eine Entwicklung der inwohnenden Sünde, das Gesetz ist nur die Veranlassung dieser Entwicklung, und nicht die eigentliche Ursache von jenem. Aber während die Sinnlichkeit ihre Herrschaft ausübt, so erhält sich in dem höhern Ich des Menschen die Zustimmung zu den Forderungen des Gesetzes, und die eigenen Werke verurtheilend ringt er immer wieder nach der Erfüllung desselben; doch vermag er es nicht, den Andrang der Neigungen des Fleisches zu überwinden, er wird wider Willen dahin gerissen, und je mehr ihm seine Ohnmacht zum Bewußtsein kommt, desto stärker und tiefer, desto quälender wird das Gefühl der Unseligkeit, in welchem er sich nach der Erlösung aus diesem Zustande sehnt. Diese Sehnsucht ist nun aber das Ziel, zu welchem das Gesetz führen sollte; so allgemein diese Sehnsucht erwachte, so weit war die Aufnahme des Heilandes angebahnt.

In dem folgenden Abschn. Kap. 8. behandelt der Ap. den zweiten Satz von 6, 6.: daß die Christen unter der

rrschaft der Gnade stehen. Der Haupttheil dieses
ystückes ist eigentlich Erklärung und Ausführung von 7, 6.
ie herrschende Gnade ist der hl. Geist, welcher die Freiheit
m Gesetze bewirkt, und selbst als lebendiges und belebendes
setz an die Stelle des Buchstabengesetzes tritt. In diesem
tande nun, unter der Leitung des hl. Geistes, kommt der
ze sittliche Inhalt des geschriebenen Gesetzes in Erfüllung;
das Leben, das sich jetzt von Innen heraus entwickelt,
anz nach dem göttlichen Willen geordnet. Es wird sofort
Ziel des Lebens nach dem Fleische, und das des Lebens
dem hl. Geiste, oder nach dem vom hl. Geiste gekräf-
geistigen Ich des Menschen, gegensätzlich dargestellt.
ichtlich der Hoffnung der jenseitigen Herrlichkeit und
keit bewegt sich die Rede in den schon 5, 4. vorgetrage-
Gedanken: daß nämlich das durch den hl. Geist erregte
ßtsein und Gefühl von der wiedererlangten göttlichen
womit sich, gleichfalls unter dessen Anregung, die
liebe verbindet, die Erlangung des künftigen Heiles ver-
An der Verherrlichung der Kinder Gottes soll auch
rnunftlose Schöpfung (ἡ κτισις) Theil nehmen; sie
nämlich ebenfalls in einen vollkommnern Zustand über-
welcher die Vergänglichkeit ausschließe. Im weitern
menhange führt der Ap. V. 28.—30. in kurzen Sätzen
ttlichen Heilsrathschluß in Ansehung derjenigen, welche
zum ewigen Heile gelangen, durch die einzelnen Sta-
r Verwirklichung bis zur Vollendung hindurch. Die
ichen Akte sind das προοριζειν und προγνω-
. 29.; das προ ist nicht ein Vor der Zeit, sondern
die Ewigkeit zurück, vergl. Eph. 1, 4. εξελεξατο
– προ καταβολης κοσμου; απο των αιωνων 3, 6.
die göttliche Vorbestimmung, bezieht sich auf bestimmte
nen, und der Gegenstand oder das Ziel davon ist
ige Heil oder die jenseitige Verherrlichung derselben,
eichnet mit: συμμορφους της εικονος τ. υἱου
= εις το ειναι συμμ. λ., „gleichgestaltig
inem Bilde zu sein, der Herrlichkeit seines
s ähnlich zu werden;“ vergl. das συνδοξαζεσθαι
ριστῳ] V. 17. Dadurch, daß diese Vorbestimmung
s προγνωναι gegründet wird, was nicht anders,
Sinne des Vorauswissens gedeutet werden darf, wird
nem Willensakte die Vorstellung abgehalten, als ob
chthin von Außen unabhängig sei, nur in Gott seinen

Grund habe, und es bleibt dadurch die menschliche Freiheit gewahrt, die in einer absoluten Vorbestimmung zum ewigen Leben negirt wäre. Die ewige Herrlichkeit wird nämlich immer nur jenen verheißen, welche den Glauben annehmen und dem thätigen Glauben bis an ihr Ende getreu sind, oder — denen die Gerechtigkeit zu eigen wird und zu eigen bleibt. Würde nun die Vorbestimmung zum ewigen Leben eine absolute sein, so würde sie auch die Vorbestimmung zum Glauben und Glaubensleben in der Weise einschließen, daß beides nothwendig erfolgen müßte, nämlich vermöge der überwältigenden, den Menschen unbedingt leitenden Gnade. Aber das Vorauswissen Gottes macht den Gegenstand der Erkenntniß nicht zu einem unfreien auf Seite der Menschen, auf welche sich dieses Wissen bezieht, vielmehr wird bei ihnen die freie Selbstbestimmung zum Glauben und Glaubensleben als der Bedingung des ewigen Lebens vorausgesetzt, und die göttliche Vorbestimmung macht sich eben davon abhängig. Der Gedanke ist also: von welchen Gott voraussehe, daß sie ihrerseits die Bedingung der ewigen Herrlichkeit setzen werden, denen habe er sie auch wirklich zuzutheilen beschlossen. Auf die vorweltlichen Akte folgen die zeitlichen oder historischen: εκαλεσε und εδικαιωσε; diese κλησις ist nämlich die wirkliche Einladung und Aufforderung zum Glauben an Christus und zur Theilnahme an seiner Kirche, vergl. 1, 6., worauf sich sodann im Glauben die δικαιωσις vollzieht. Es wird auch im letzten Gliede, welches die Vollendung des Heilsbeschlusses enthält, das Präterit. beibehalten, — εδοξασε, als ob sie schon eingetreten wäre; aber sie liegt noch in der Zukunft, denn die Ertheilung der δοξα hat erst bei der Auferstehung Statt; vergl. 1 Cor. 15, 52. ff.

Der Ap. schließt die Lehrabhandung V. 31. ff. mit einer lebendigen Darstellung der Sicherheit des ewigen Lebens für die echten Christen, welche sich — und darin spricht er aus seinem eigenen innern Leben heraus — so fest mit Christus verbunden wissen und fühlen, daß Trennung und Abfall bei ihnen unmöglich ist.

Den Anhang Kap. 9. — 11. werden wir besonders behandeln.

II.

Recensionen und Anzeigen.

1.

Der Todeskampf und der Tod in allen Klassen der Gesellschaft aus dem Gesichtspunkte der Humanität, Physiologie und Religion betrachtet, von Lauvergne, Oberarzt der Marine und des Hospitals am Bagno zu Toulon. Zugleich ein Beitrag für die Pastoral, bearbeitet von Dr. Willmann. I. B. 438 II. B. 462 Seiten. Regensburg bei Manz. 1845.

Wir widmen diesem Werke eine Anzeige in unserer Zeitschrift, weil wir dasselbe für einen wichtigen Beitrag zur Pastoral, zur wissenschaftlichen Lösung der Frage über die Unsterblichkeit der Seele, endlich für ein Buch halten, das Jeder einmal lesen sollte.

Der Verfasser dieser Schrift, durch sein Werk über die Galeerensclaven früher schon bekannt, hat es sich zur Aufgabe gemacht, die an moralischen Belehrungen so fruchtbare Todesstunde bei Sterbenden aller Art darzustellen. Diese Aufgabe zu lösen war er gerade der geeignete Mann. Ein Sohn der Revolution und der wildbewegten Kaiserzeit, lange Zeit Schiffs-

arzt auf Seereisen in allen Meeren, zuletzt unter der Restauration in einer einflußreichen amtlichen Stellung und als Rathgeber am Krankenbette gerühmt, hatte er Gelegenheit genug, die große Zahl von Beobachtungen zu machen, die zu seinem Zwecke nöthig waren. Diese Beobachtungen hat er auch mit großem Eifer und Genauigkeit angestellt, und mit treuer Lebendigkeit in dieser Schrift niedergelegt. In 14 Kapiteln gibt er das reiche Material. Das erste enthält die psychologischen Ansichten des Verfassers vom Verhältniß der Seele zum Leib; das zweite handelt vom Einflusse der Religion und der Regierungsformen auf die gewöhnlichen Arten des Todeskampfes; das dritte enthält die Geschichte der Leidenschaften im Allgemeinen, ihren Einfluß auf die Todesart, und den Einfluß der Trunkenheit insbesondere. Das vierte stellt die psychologischen Erscheinungen des Geschlechtstriebes dar; das fünfte ist der Spielwuth und ihrem Ende, das sechste dem Geize, das siebente dem Wucher gewidmet. Das achte handelt von den verschiedenen Selbstmorden, von den Ursachen, die dazu treiben. Das neunte enthält die Beschreibung des Todeskampfes der Frauen, nach dem Range, den sie in der Welt einnehmen, nach ihrem Charakter, ihrer Erziehungsweise, und den Verirrungen ihrer Seele. Das zehnte Kapitel beschreibt den Todeskampf, wie er verschieden ist gemäß der geistigen Kraft des Menschen; es zerfällt wieder in 3 Abtheilungen: Todeskampf der Instinkt-, Verstandes- und genialen Menschen. Das eilfte Kapitel ist eine Gallerie von Portraits von Sterbenden aus allen Klassen der Gesellschaft; meist nach eigenen Beobachtungen des Verfassers. Der Todeskampf eines Ehrenmannes, eines Geizhalses, eines Verschwenders, eines philosophischen Arztes, eines Voltairianers, eines Pantheisten, eines Advokaten, eines Präsidenten der Assisen, eines sceptischen Mathematikers u. s. w., lauter sehr interessante Fälle. Das zwölfte Kapitel enthält den Todeskampf der Geistlichen; das dreizehnte der Matrosen und Soldaten; das vierzehnte endlich stellt die Verschiedenheit des

Todeskampfes nach der Verletzung der Organe dar, welche die Krankheit herbeiführten.

Ehe wir unser Endurtheil über Inhalt und Form dieser Schrift abgeben, erlauben wir uns, eine längere aber sehr interessante Stelle aus derselben anzuführen, die eine Probe von der Logik und dem Styl des Verfassers sein soll; wenn diese Stelle günstig lautet für die kathol. Geistlichen, so ist dieß Urtheil der Ehrlichkeit des Verfassers durch das Leben selber abgedrungen. Denn a priori steht derselbe durchaus nicht auf katholischem Standpunkte, sondern Sätze aus der frühern und spätern Naturphilosophie der Franzosen finden sich genug bei ihm.

„Der geistliche Stand," heißt es S. 232 im II. Bde., „legt die Verpflichtungen eines einfachen und reinen Lebenswandels und einer sorgfältigen Erziehung auf, welche mit den Dingen dieser Welt vertraut und unaufhörlich von dem Lichte des Glaubens erhellt wird. Die vollständige Verläugnung seiner selbst, Liebe zum Nächsten und das Trachten nach Gott bilden auch wirklich die moralische Trilogie, die dem Herzen aller Menschen angeboren ist, deren Ursprung auf den der Gesellschaft zurück geht, und die allen bekannten Gesetzgebungen zur Grundlage gedient hat.

„Unter allen edlen und liberalen Berufsarten nimmt das eigentliche Priesterthum den höchsten socialen Rang unter den menschlichen Institutionen ein. Das Heiligthum der priesterlichen Weihe war in allen Zeiten und bei allen Völkern der geheimnißvolle und strahlende Brennpunkt der Civilisation und der Aufklärung. Die Nationen, welche am längsten gelebt haben und noch in dem Andenken der Menschen fortleben, verdankten ihre Unsterblichkeit auf der Erde den Lehren der Religion und der Humanität, welche die Priester eines jeden Cultus als Offenbarung erhalten und durch Tradition denen mitgetheilt haben, die ihrem Glauben anhingen.

„Seit Anbeginn der Welt ist das Priesterthum die eigentliche geistige Mutter der Menschen gewesen; es hat ihnen

die Kenntniß des Guten gelehrt, es hat ihnen die Wege zum Glücke in dieser Welt, so wie die zu einer ewigen Ruhe in der andern gezeigt. Ueberall, wo eine Religion ihr Licht leuchten ließ, ist auch eine Gesellschaft entstanden, und überall, wo ihr Wirken als ein Ausfluß der Gottheit anerkannt wurde, ist die Menschheit beständig angewachsen und zu dem von der Vorsehung ihr vorgesteckten Ziele ihrer Emancipation und ihrer Dauer fortgeschritten.

„Eine unwiderlegliche Thatsache, die aus der Geschichte aller Völker genommen ist, beweist bis zur Augenscheinlichkeit, daß da, wo der Baum einer Religion blüht, der von Gott in das Herz aller Menschen gepflanzt ist, diese um so glücklicher und stärker waren, und dieß um so mehr, als dieser Baum mit seinen unermeßlichen Verzweigungen der Gegenstand der Liebe und Verehrung derjenigen war, denen Gott die Pflege desselben anvertraute. Sie sind in Knechtschaft gerathen, oder erloschen, wann sie seinen Schatten flohen, oder seine Wurzeln vernichteten.

„Eine Religion stirbt nur durch das Aufgeben und die Verachtung, welche diejenigen gegen sie einflößen, die unwürdig sind, sie durch Lehre und Wandel beliebt zu machen. Ohne ein übersinnliches Band, das die Erde mit dem Himmel verknüpft, ist eine wahre Menschheit nicht denkbar; es findet Trennung und Tod der Prinzipien Statt, die sie vereinigen und ihr Bestand geben sollen. Die riesengroße Macht Aegyptens ist, wie seine Monumente, an dem Tage eingestürzt, an welchem die Barbarei und die Verderbtheit seines Volkes die Schleier der Isis zerrissen; und die römische Größe gerieth in Verfall, als die Besieger der Welt ihre Orakel verhöhnten und ihre Gottheiten aus Stein mit Füßen traten. Vor der Vernichtung ihres Cultus waren diese Religionen schon in der Idee ihrer Mystyk tödtlich verwundet: es stand geschrieben, daß ihre Zeit um sei!

„Aus diesem Verfalle der erloschenen Religionen, aus dem Vergessen ihrer Form und der Unsterblichkeit ihres Wesens

entstand die allgemeine Weihe der Grundlagen der einzigen, starken und dauernden Religion. Die im vorzüglichen Sinne religiöse Idee, welche in die Sprache der Menschen durch die Wörter: Unsterblichkeit der Seele und Einheit eines Gottes, übersetzt wird, ist eine Idee, welche vor allen irdischen Schöpfungen vorhanden war; sie verkörperte sich mit dem ersten Menschen, welcher auf der Erde erschien. Jedes Jahrhundert und jedes Volk haben sie nach den Rathschlüssen Gottes ausgedrückt, und das religiöse Element, das zu jeder Zeit, nur unter andern Formen, verehrt wurde, hieß abwechslungsweise Religion des Buddha, der Isis, jüdische, pantheistische und endlich christliche Religion.

»Das Christenthum ist der religiöse Gedanke in seiner ganzen möglichen Vollkommenheit und in seiner unbedingten Entwicklung; es hat sein Siegel der Wahrheit durch den Tod des Sohnes Gottes erhalten, der Mensch geworden ist, um uns den einzigen wahren Cultus zu lehren, mit welchem der große Schöpfer bedient und verehrt sein will. Die Weihe zum Christenthum beginnt mit dem Glauben an die Mysterien; der Glaube schließt jedes Grübeln und jeden Commentar aus, der das erklären will, was Gott den Aposteln geoffenbart hat, und was die Diener seines Evangeliums den Gläubigen zu überliefern und ihnen zu lehren beauftragt sind. Die christliche Religion, welche bewundernswürdig einfach ist, besteht in Ausübung der Liebe zu Gott und dem Nächsten; sie verspricht das ewige Leben den Gerechten nach dem Gesetze des Evangeliums und droht den Gottlosen mit den Strafen der Hölle. Die Obhut der Glaubenslehren und der Unterweisungen in der Humanität ist einem Oberhaupte der Kirche oder unumschränkten Oberpriester anvertraut, welcher sie von dem ersten Auserwählten Gottes, von dem heiligen Petrus, erhalten hat, und alle Hirten der Kirche hängen von Rom, der Hauptstadt der christlichen Welt, ab. Der Papst ist das Oberhaupt der priesterlichen Hierarchie, welche in Cardinäle, große und kleine Prälaten eingetheilt ist. Dieses

Ganze der in einen Büschel vereinigten Intelligenzen, um den heilbringenden Lehren die ganze Welt zu überstral wird Geistlichkeit genannt; sie erfüllt die Sendung Go nämlich die: durch die Verbreitung des Glaubens zur Be rung der ganzen Welt zu einem und demselben Gedan der Einheit und der Glaubenslehren zu gelangen. Daher wohnt ein Theil dieser himmlischen Streiter die Städte, Dörfer, die Weiler, das Land; ein anderer setzt über Meere und durchwandert die bevölkerten Einöden der n Welt, um daselbst die civilisirenden Keime der Religion a zustreuen, welche allein die Menschen von der Knechtsc und dem Irrthume frei gemacht hat.

„Dieß ist der Geist der christlichen Religion: er ist einf tröstend, liebevoll; er verleiht dem sterblichen Dasein sei wirklichen Werth; er lehrt uns die Leiden des Lebens ertra und sie als Prüfungen ansehen, die Gott uns auferlegt, uns nach unserem Tode des Himmels werth zu machen. Jetzt wollen wir, um zu unserem Gegenstande zurückzukeh das durch einen tausendfachen Erfolg bestätigte Dogma aussprechen: daß es keinen feierlicheren Todeska und keinen süßeren Tod gebe, als den Tod Menschen, der sein ganzes Leben hindurch Muster eines ächten Christen war.

„Wo sollen wir dieses Muster suchen, um es denjen als ein Beispiel aufzustellen, die sich zu dem nämlichen Gl bekennen, wenn wir es nicht bei den Männern finden, sich dem Priesterthume gewidmet haben?

„Nehmen wir dasselbe in seiner ganzen Einfachheit einem Geistlichen, der zu dem Priesteramte durch einen inn unwiderstehlichen Drang berufen wurde, dessen Blicke nie die Mauern seines Seminars schweiften, und der nach gen Jahren des Noviziats seine Liebe zu der Menschheit die demüthige Pfarrwohnung in einem Dorfe zusamme drängt hat.

„Der ächte Landgeistliche ist eine wundervolle Erschein

welche die großen Mittelpunkte der Civilisation gar nicht kennen, — er ist eine unversiegbare Quelle von Wohlthaten und Segnungen. Man sehe ihn die Fußpfade seiner Pfarre durchwandern: er ist ernst, theilnehmend, gütig gegen Alle, zugänglich für die Geringsten, von den Bösen gefürchtet, aber geliebt und geachtet von allen seinen Glaubensgenossen. Er kennt unwillkürlich den moralischen Werth eines Jeden, und in dieser Beziehung ist er ein eben so guter Rathgeber, als Richter. Diese praktische Kenntniß des seinen Pfarrkindern eigenthümlichen moralischen Temperaments macht ihn eben so schätzbar zu Heilung der Wunden des Herzens und der Eigenheiten, wie den Arzt, der um so leichter seine Kunden heilt, als diese auf seine Kenntnisse von dem Temperamente eines jeden Einzelnen ihr Vertrauen setzen.

Der Dorfgeistliche ist vorzüglich schön und bewundernswürdig in dem Schiffe seiner anspruchslosen Kirche. Wann am Sonntage die Frühglocke der Kirche ertönt, so sieht man ihn unter der Thüre seines Hauses, unter dem breiten Schatten der ehrwürdigen Ulme, seinen bedeutungsvollen Blick auf die Fußgänger werfen. Er scheint seine Heerde zu zählen; er kennt die Zahl derer, welche ihm angehören, und weiß auch die Namen derjenigen, welche von dem Manna nichts wissen wollen, das er auszutheilen im Begriffe steht. Um die angezeigte Stunde beginnt das Amt. Seine ganz volle Stimme stimmt die Gnadenhymne an, und die Zuhörer unterstützen ihn mit einem begeisterten Eifer, der von Herzen kommt. Der Fremde, der diesen kirchlichen Versammlungen beiwohnt, kann sich kaum der frommen Rührung erwehren, welche sein Herz ergreift und seine Augen mit milden Thränen befeuchtet. Diese einfache Darstellung der ersten Gesellschaft wird nirgends gefunden, außer in entlegenen Kirchen, mitten auf den Feldern, unter dem Gewölbe des Himmels, das mit den Harmonien und den Düften der Natur erfüllt ist. Der ächte Glaube strahlt, wie die Lilie der Felder, nirgends so schön, als in einer Dorfkirche und in der Seele eines armen Landmannes.

„Der Gesang hat aufgehört, und der Geistliche spricht nun im Namen eines gerechten und allmächtigen Gottes. Seine bescheidene Kanzel, die kaum über die Zuhörer emporragt, die er unterweisen und heiligen soll, ist nie der Lehrstuhl der Beredtsamkeit, oder theologischer Gelehrsamkeit. Wozu sollten auch emphatische Worte, hochklingende und hohle Worte, prächtige Redewendungen denen nützen, bei denen sich alle Tage die Scenen des vorhergehenden wiederholen, und welche unter den nämlichen häuslichen Ereignissen und den Verheißungen der Religion leben? — Indessen trägt Alles, was dieser Geistliche spricht, was dem Anscheine nach so einfach ist, das Gepräge eines unerklärlichen Reizes an sich. Man fühlt mit ihm die Wahrheit der Worte, welche aus seinem Munde kommen; man möchte, wie er, daran glauben, die Tugenden ausüben, wovon er selbst ein so vollkommenes Muster ist. Seine Rede ist kein studirtes Thema, keine mit allen schimmernden Farben ausgestattete Blumenlese; er trachtet nicht nach der Palme der Kanzel-Beredtsamkeit, und doch macht der Gedanke, der ihn beschäftigt, und den er mit so großer Einfachheit vorträgt, immer einen sehr bedeutenden Eindruck! Er ist da als der wahre Seelenhirt; er kennt alle einzelnen Umstände seiner Seelsorge ganz genau und spricht darüber, als von einer Sache, welche ihm alle Tage seines Lebens vorkommt. Wenn er von der Lüderlichkeit und ihren Gefahren spricht, so ist vielleicht unter der Zahl derjenigen, über die sein Blick streift, eine Haushaltung in Gefahr, Frieden und Ehre zu verlieren. Donnert er gegen Geizige, Wucherer, Diebe, Trunkenbolde, so darf man überzeugt sein, daß er eine Sinnesänderung bewirken, ein sich verirrendes Schaf in den Stall zurückführen will. Wie sollte auch ein Dorfgeistlicher die Geschichte seiner Heerde nicht kennen? Kann sich ein Mitglied einer kleinen Gemeinde dem forschenden Blicke seines Geistlichen entziehen? — Wie der Matrose am Borde eines Schiffes sein inneres Leben den Augen seiner Vorgesetzten nicht verbergen kann, eben so ist

der Dorfbewohner durch seine Lage, seinen Glauben und seine Neigungen gezwungen, den Geistlichen in allen rechtschaffenen Handlungen seines Lebens zum Vertrauten zu machen. Bei seiner Geburt, bei seiner Taufe, bei seiner Communion, bei seiner Verheirathung, bei seinem Sterben steht er unaufhörlich mit dem Manne in Verbindung, ohne den er von allem dem nichts vermag, was ihn zu einem Menschen und Kinde der Kirche macht. Auf der andern Seite weiht den Geistlichen sein beständiger Umgang in die innersten Geheimnisse der Familien ein; er kennt die Sitten, die Gewohnheiten, die Leiden und die Laster derselben. Der Notar, der Arzt, der Schullehrer und der Schultheiß sind in dieser Hinsicht seine Gehülfen. Wenn er daher von der Kanzel herab über schlechte Leidenschaften mit voller Ueberzeugung spricht, so kommt dieß daher, weil er wirklich diese Ueberzeugung hat, und weil ihm Niemand beim Herausgehen aus der Kirche über das Gesagte einen Vorwurf machen kann. Man betrachte aufmerksam die einfachen und reinen Sitten des Dorfes; sie liegen in der Erfüllung der beiden Bedingungen: Arbeit und Religion, welche von einem Manne gepredigt und aufgemuntert werden, dessen Charakter und Frömmigkeit man schätzt, und welcher einmal in der Woche im Namen Gottes darüber spricht, um sie beliebt zu machen und in Ausübung zu bringen.

„Die Landgeistlichen sind die Auserwählten in den Seminarien, bei welchen sich die Beweise ihres religiösen Berufes auf das lauteste aussprechen. Von den Gütern der Erde wünschen sie nur einen kleinen Winkel, den wackere Leute bewohnen, die an das Evangelium glauben und die Vorschriften desselben befolgen. Wie oft haben wir nicht in den südlichen Departements das Apostolat eines jungen Mannes gepriesen, der sich der Sorge einer kleinen Pfarrgemeinde widmete und ohne verbietende Gesetze, ohne seine Zuflucht zu den Behörden zu nehmen, die Kunst besaß, das Gute um des Guten willen beliebt zu machen, ein in den Wäldern

gelegenes einsames Dorf in ein himmlisches Eden zu verwandeln. Auf diese Weise waren die Gesetze der Kirche für die Gerechtigkeit hinreichend, als die Menschen gut waren und der Gottheit näher standen, als sie es jetzt sind; sie lebten brüderlich unter einander und starben selig als Christen. Diese Erscheinung eines goldenen Zeitalters kommt wohl hier und da noch vor und besonders in den Gegenden, wo der Luxus und die Manieren des neuen Babylons diese ländlichen, unverderbten und stolzen Naturen noch nicht civilisirt hat. Ein solcher junger Priester, den wir als den glücklichsten unter den Sterblichen zu einer Zeit gekannt haben, wo er eine kleine Pfarre versah, vertraute uns vor Kurzem Folgendes an, was wir nur so leise, als möglich, aussprechen dürfen: »Ich verzichte auf die Ausübung meines Amtes, ohne daß ich deßwegen die armen Leute anklagen will, die mich dazu genöthigt haben; aber seitdem die Wahl eines Deputirten sie mit einer politischen Meinung bethörte, sind sie händel- und zanksüchtig und feindselig auf einander geworden. Der Friede, das Glück und die Liebe zur Religion haben sie an dem Tage verlassen, wo die Bewerber aus der benachbarten Stadt in Wagen angekommen sind, um sie zu einer Wahlversammlung einzuladen. Von diesem unheilvollen Augenblicke an war die wichtigste Beschäftigung meiner Pfarrkinder die gegenwärtige, oder erst zukünftige Wahl dieses oder jenes zum Deputirten des Orts. Ich weiß nicht, was meinem Nachfolger Gutes begegnen wird; liegt ihm aber das Heil der Seelen am Herzen, so hat er sicher nichts mehr von denen zu erwarten, die sich freie Bürger nennen.« Es ist Thatsache, daß der Geist des Evangeliums bei den schlecht verstandenen Lehren des Liberalismus vom Lande entflohen ist; der Feldbau hat sogar darunter gelitten, und die sauren Feldarbeiten vertragen sich schlecht mit den Lehren der Behaglichkeit und der Freiheit, Alles zu sagen und zu veröffentlichen. Uebrigens glauben wir fest, daß die moralische Sphäre, in welcher sich die Geister in einer großen Stadt bewegen, eine unglückliche Versetzung

Sittlichkeit des Individuums. Er hatte endlich alle Einwohner des Dorfes gedußt, weil er sie alle auf die Welt hatte kommen sehen, weil er sie alle confirmirt oder getraut hatte. Das Gespräch, oder vielmehr die Ermahnung, war nach dem Geschlechte, oder dem Charakter und den Fehlern derjenigen verschieden, mit denen er sprach. Der Faule, der Trunkenbold, der Spieler erhielten von ihm prophetische Warnungen, welche ein neues Gewicht aus dem Munde des Heiligen erhielten, der in dem Himmel für sie zu beten versprach. Junge Liebende forderte er zur Ehe auf, er versöhnte die Familien, er predigte immer Eintracht, Einigkeit, Ehrfurcht vor der Religion, und bedauerte den Tod, der ihn nun bald erreichen würde, nur in Beziehung auf den rührenden Hinblick auf sein Dörfchen, wo er so viele Jahre im Wohlthun hingebracht hatte.

„Der ächte Geist des Priesterthums lehrt mit der Kenntniß Gottes auch die eines erbaulichen Todes. Die wahren Auserwählten scheinen durch anhaltendes Denken an denselben ein Vorgefühl von der letzten Stunde ihres Lebens erlangt zu haben. So war unser alter Geistlicher. Eines Morgens kündigte er den Augenblick seiner Reise in die Ewigkeit an und bereitete seine Seele vor, wie er es alle Tage seines Lebens gethan hatte. Er hoffte mit der untergehenden Sonne einzuschlafen. Alles gewann nun in seinem Zimmer das Ansehen eines christlichen Festes. Ein Altar wurde an dem Fuße seines Bettes schnell errichtet. Er befahl, daß man zur Messe läuten solle, und daß seine Wohnung Allen geöffnet werde, die sich mit ihm von ganzer Seele vereinigen wollten, den Triumph des Christen zu feiern. Der Vicar las die Messe mitten unter den gesammelten Zuhörern und mit Augen voll Thränen. Der Pfarrer allein, voll himmlischer Fassung, feierte das heilige Amt und gab die gebräuchlichen Antworten mit bewundernswürdiger Genauigkeit; er communicirte sodann zum letzten Male, sammelte sich lange und unterbrach sein frommes Schweigen nur, um allen Anwesenden seinen Segen

u geben und sie zu bitten, in die Kirche zu gehen und für
die Ruhe seiner Seele zu beten. Den ganzen Tag ließ er
ich von seinem Vicar Todesbetrachtungen vorlesen und ent-
schlief, wie ein müder Wanderer. Man glaubte, er befinde
h in einem ruhigen Deliriren, indem er von Zeit zu Zeit
s seinem Schlummer erwachte und auf eine kaum vernehm-
re Weise das „De profundis“ stammelte. Diese Zwischen-
ume von Schlummer und Erwachen folgten mehrmals hin-
einander, und immer murmelte er den Vers, der auf
n letzten folgte, den er schon hergesagt hatte. Endlich nä-
te sich die Sonne dem Horizonte. Er machte den Vicar
rauf aufmerksam und sagte, wie de Thou zu Cinq-Mars:
ch sterbe glücklich; ich hielt den Anblick des Todes nicht
so schön! Die das Gute gethan und Gott geliebt haben,
rden bei ihrem letzten Seufzer Alles so finden, wie ich es
de.“ Und als er sodann ganz schwach wurde, so fügte
noch hinzu: „Non nobis, Domine, sed nomini tuo da
riam!“ — So starb einer von den christlichsten Männern,
wir gekannt haben. Nun wurde sein Leichnam mit seinen
esterlichen Kleidern bekleidet; seine über der Brust gekreuz-
und an das Brevier befestigten Hände, das so lange sein
zertrennlicher Begleiter gewesen war, schienen noch durch
Zittern den Greis anzuzeigen; sogar seine Augen, welche
en geblieben waren, wie sie es in der Extase sind, schienen
heiligen Psalmen zu lesen. Er wurde nach der Sitte
t entblöstem Gesichte in die Erde gelegt, und als die ge-
inschaftliche Mutter von allem dem, was von dem Men-
en hienieden zurückbleibt, ihn in ihrem Schooße aufge-
mmen hatte, so nahm die untröstliche Gemeinde zum letzten
ale unter Gebet und Thränen von ihm Abschied. Sein
ilig gehaltenes Grab galt lange seinen Pfarrkindern für
en Wallfahrtsort.

„Dieß ist im Allgemeinen die Geschichte des Lebens und
s Todes des ächten Landgeistlichen. Sie ist charakteristisch
ihrer Art und fruchtbar an Belehrungen für jeden Men-

schen. Ein solcher Tod ist nur da möglich, wo ein Mann, frei von materiellen Aufreizungen, welche die fortschreitende Aufklärung jeden Tag vervielfältigt, in Unkunde derselben im Frieden des Herzens und unabhängig von den Dingen, welche die Leidenschaften aufreizen, ohne sie zu sättigen und zu befriedigen, ein langes Dasein verlebt. Dieser Priester hat das Problem der ächten Freiheit gelöst: man ist nur in der Einsamkeit frei.

„Das Priesterthum in großen Städten ist eine Aufgabe, die schwieriger zu lösen ist. In einer bevölkerten und reichen Stadt denken die Menschen wenig an den Tod, weil die unaufhörlichen Aufregungen des Lebens dem Gedanken an die Hinfälligkeit desselben wenig Platz lassen. Man glaubt an den Tod nur, um dem Kranken, oder dem Arzte einen Vorwurf zu machen. Die Schuld liegt immer an dem einen oder dem andern, wenn man an irgend einer Krankheit stirbt, als ob Krankheiten nicht auch mit in den Plan des Schöpfers gehörten, um uns zu benachrichtigen, daß der Tod von einer Zeit zur andern an unserer Thüre anklopfe, um uns als ein Memento für unsere Pflichten auf der Erde zu dienen! Einmal von der Drohung des Schicksals befreit, bekümmern wir uns gar nichts mehr um dieselbe; wir sind in dieser Beziehung, wie schlecht erzogene Kinder, und werden nach der strengen Lehre einer schweren Krankheit, der wir entrannen, wieder die nämlichen Menschen. Der Ehrgeizige trachtet wieder danach, höher zu steigen; der, welcher die Macht besticht, nimmt noch mehr die List der Schlange in sich auf; der Durst des Goldgierigen ist nicht zu stillen.

„Kann inmitten einer Gesellschaft, welche so vielen weltlichen Dingen Achtung erweist, ein Priester nach dem Geiste des Evangeliums sich wohl verständlich machen? — Damit er die schlechten Leidenschaften zu bekämpfen lerne, muß er in den Pfuhl mannigfaltiger und selbstsüchtiger Interessen hinabsteigen, die Tiefe desselben untersuchen und mit den Mitteln, die er zu Vernichtung derselben in seiner Lehre und in

seinem Wandel hat, Versuche anstellen. Er muß sich hinterlistiger Waffen zu bedienen und die seinigen zu verbergen wissen, um zu der Annahme des Glaubens und der Vorschriften zu bewegen, welche er den fanatischen Anbetern des goldenen Kalbes geben will. Er muß Alles kennen, Geschichte, Philosophie, Naturwissenschaften, sogar die unreinen Leidenschaften, welche nie öffentlich bekannt werden und den moralischen Menschen in dem, was ihm das Heiligste sein soll: in seinem Gewissen und in seiner Ehre, entarten.

O, es ist sehr schwer, ein ächter Seelsorger für die Bewohner einer großen Stadt zu sein! Und wenn hier und da ein solcher von seinen Kranken angesteckt wird, wer wird es wohl wagen, den ersten Stein auf ihn zu werfen? — Es ist unmöglich, daß der Umgang mit den Menschen nicht einen, wenn auch noch so geringen Makel auf denen zurücklasse, welche mit ihrer Heilung beauftragt sind. Man muß von dem Himmel eine starke, seltene und bevorzugte Seele erhalten haben, damit sie nicht, wenigstens einmal bei dem betäubenden Geräusche des Wagens der Civilisation in Schwingung gerathe. Die mitten unter den weltlichen Festen der modernen Ninive's rein von jeder Befleckung lebten, und welche die Stimme des Volks für Heilige ausgerufen hat, diese haben tausendfach die Krone und die Verklärung verdient, womit Dankbarkeit und Frömmigkeit der Gläubigen ihre Statuen schmücken.

Aus der Nothwendigkeit, sich durch Studium und Beobachtung zu einem doppelten Menschen zu machen, zu einem weltlichen, um das Ziel der Leidenschaften kennen zu lernen, und zu einem anderen, ganz religiösen, um den Ausbruch derselben zu hindern, entspringt für den Priester bei einer vorangeschrittenen Civilisation ein ganz eigenthümlicher, nicht so strenger, nachsichtiger, zur Vermittlung geneigterer Charakter, als bei dem Landgeistlichen. Er muß bei den Gottlosen willkommen sein, damit er sich ihnen nähern und ihr Vertrauen gewinnen kann: er muß zwei verschiedene Sprachen

führen, je nachdem er mit den Frommen, mit denen, welche nur seinen guten Rath wollen, oder mit solchen zu thun hat, die er mit ihren eigenen Waffen bekämpfen und durch starke Gründe überzeugen muß. Ist er in Beziehung auf Schwächen und auf den menschlichen Stolz gar zu streng, so verschmäht man ihn und flieht ihn. Der Gleichgiltige und der Atheist haben ein Wort zu seiner Bezeichnung erfunden: sie nennen ihn Zelot — und damit ist Alles gesagt!

„Die Schlaffheit des Glaubens und die Gleichgiltigkeit in Religionssachen, diese beiden Wunden unserer Zeit, haben ihren Grund nur in den Eroberungen, welche Künste und Wissenschaften machen. Wir sind nicht einmal, wie das auserwählte Volk Gottes, wovon geschrieben steht, daß es seinen Cultus vergaß, weil es erkannt hatte, daß die Töchter der Erde schön seien, wir haben etwas ganz Anderes erlebt, — wir haben entdeckt, daß jedes Ding in der Schöpfung eine sinnliche Befriedigung enthalte, und haben die Natur mit falschen Göttern bevölkert. Der Glaube und die Schrecken des Todes haben ihren Zauber verloren. Um ihnen ihre alte Macht, die sie so stark den Ruchlosen gegenüber machte, wieder zu verleihen, sieht sich der Priester genöthigt, von der göttlichen Höhe seines Amtes in die Schranken der Philosophie und Naturtheologie herabzusteigen und sich mit den Gründen zu wappnen, von denen wir gesehen haben, daß sie den erschütterten Glauben hochbegabter Männer, die wir studirten, und deren Stolz sich anmaßte, einen Gott vermittelst contemplativer Inductionen ihres Geistes, der auf den Culminations-Punkt menschlichen Wissens gelangt war, zu erkennen, wieder zu stärken vermochten. Man sieht auf den ersten Anblick ein, daß ein Dorfpriester in einer ganz andern Atmosphäre athmet und kämpft: er spricht zu Herzen, aus denen der Glaube nicht verbannt ist; er pflegt biegsame Bäumchen, denen er ihre Richtung geben kann, und bei denen es ihm immer leicht wird, ihren Gipfel nach dem Himmel streben zu lassen. Er selbst, fern von den ansteckenden Ausflüssen

Städte, muß endlich, früh oder spät, besser werden, noch nicht von Gott den erhabenen Ruf zum Prie- erhalten hat.

Priester in den großen Städten ist in unsern Ta- streitende Macht, und es ist unmöglich, daß man enn er von den äußerst großen Verpflichtungen seines urchdrungen ist, auf seinem Gesichte jene erhabene er Kinder Gottes lese, wovon während der unglück- age der Kirche gesprochen wird. Wir haben hier und würdige Priester im Auge, solche, welche auf ein ächtes Apostelthum verwalten. Nicht ein be- Kleid, nicht ein herrisches Aussehen beurkunden einen des Evangeliums, und das Noviziat in einem Se- ann gar wohl ein erzwungener Aufenthaltsort sein, weltliche Seele von Ehrgeiz, von Vermögen und as noch Schlimmerem träumte. Von der Erziehung arf man nicht zu viel erwarten; diese war nie im ein Wunder hervorzubringen. Ist man etwa schon in guter Advokat, ein guter Arzt, oder untadelhafter r, weil man mehrere Jahre hindurch auf den Bänken versität saß? Ist eine Schule etwas Anderes, als Blumen besäetes Feld, wo die Biene den Saft ein- elcher den Honig gibt, und die Schlange den, aus sie ihr Gift destillirt? — Jede Universität hat ihre en!

Priester, welcher seine Tröstungen rechtschaffenen pendet, ist weit besser daran, als der, dessen gründli- sbildung und höherer Rang ihn unter die aufgeklär- die große Welt ausmachenden Classen versetzen. Jener ger; seine Tage verfließen langsamer und zufriedener nter denen, die ihn lieben und seinem Worte glauben; gt auf den Wegen des Dorfgeistlichen zu einem hohen Er hat seinen Geist nicht durch gelehrte Forschungen gt und entgeht den Qualen des Ehrgeizes, den Ge- d Nervenkrankheiten, den moralischen Uebeln, welche

den menschlichen Stolz unter einer Bischofsmütze bald entmuthigen, bald übermäßig aufreizen. Er lebt und stirbt in dem Geiste und Charakter, der den niedrigsten unter den Dienern Gottes zukommt; er ist das Bild eines Schiffers in seiner Barke; seine Kirche ist der Nachen, in welchem er lange mit der einzigen Sorge fährt, Seelen zu fischen, um sie mit dem Lichte des Glaubens zu erleuchten. Sein Tod zeigt sich ihm unter einer einfachen und wünschenswerthen Gestalt; er hat ihn voraus gesehen, wie er ihn auch alle Tage in seinem Leben kennen lernte, wann er sich an dem Bette eines Sterbenden bemühte, ihm denselben eben so leicht zu machen, wie für sich selber. Ich habe so viele dieser rechtschaffenen Menschen sterben sehen! Alt und von den Jahren aufgerieben, schimmert ihr Geist noch in einer solchen Lebensheiterkeit, wie in der Blüthenzeit ihrer Tage. Nie bleibt ein Mensch immer sich selber so gleich, wie sie: einen und denselben sieht man in ihnen für alle Zeiten. Man trete in den Stunden des Todeskampfes eines armen Priesters mit Sammlung in seine anspruchslose Wohnung, wenn man diesen Auserwählten Gottes kennen lernen und begreifen will! Hier herrscht weder Pracht, noch Eleganz; seine Möbel sind reinlich und von ascetischer Einfachheit: es ist die Zelle eines Klausners, und Alles, was die Nacktheit derselben verbirgt, dient entweder zu einem häuslichen, oder religiösen Gebrauche: ein dürftiges Bett, einige Stühle, ein Tisch, ein Schrank, ein alter und abgenützter Betstuhl, eine heilige Jungfrau, ein elfenbeinernes Crucifix, Ex-voto's und einige Heiligenbilder. Seine aus Rom, oder Jerusalem erhaltenen Reliquien hängen mit der geweihten Kerze und der Osterpalme an den Armen seines Weihkessels über seinem Bette; ein Memento des Todes tapezirt die Wand seines Alkovens. Hier, mitten unter seinen Reichthümern, um die ihn Niemand beneidet, nach welchen seine Erben selten lüstern sind, wird nun bald ein Pilger der christlichen Welt zum letzten Male seine Seele über dem vertrockneten Stamme ihres Körpers

entfalten: eine demüthige und liebliche Blume, die ihre Wohlgerüche unter dem Laube verbarg, und welche der zu spät gekommene Reisende nur zur Zeit ihres Schlummers unter der Eiche der Wälder kennen lernte.

„Der arme Priester, welcher nun bald stirbt, kennt Alles das vortrefflich, was er noch zu thun hat, um sich zu seiner Reise gehörig einzurichten; er weiß es, wie eine auswendig gelernte Lection, die er nun in Anwendung bringen soll. Man möchte bei seiner Gleichgiltigkeit für das Leben sagen, daß er das Ende desselben als eine Sache ansieht, welche er besser versteht, als Alle, welche ihn umgeben. Er leidet heftige Schmerzen in seinen Eingeweiden, und doch betrachten seine Augen mit Liebe den Christus, den er so vielmal leiden und sterben sah! Er ist nur noch ein Schatten, und seine Stimme wiederholt mit unaussprechlicher Milde die Verse aus jener Epopöe der Engel, deren göttlichen Verfasser, diesen von Gott begeisterten Homer, man fast nicht kennt, und welche man die „Nachahmung Christi“ nennt. Er empfängt das Abendmahl, und sein Blick glänzt von Freude, als ein lichtvoller Gast der himmlischen Sphären; er ist da ohne Furcht und ohne innere Vorwürfe, wie ein Apostel beim Abendmahle, der neben der heiligen Tafel liegt. Das Geheimniß ist vollbracht, und er betet noch in Erwartung des Todes. Wann er die letzte Oelung empfangen hat, fühlt er, daß er nichts mehr zu thun habe, — daß er entschlafen könne. Nun sagt er sich von der Welt los, er lebt nur noch in sich und erlischt nach und nach, wie die Gestirne, die sich sanft und liebevoll in die klaren und lasurnen Wasser des Oceans versenken.

„Der Todeskampf und der Tod der Würdenträger der Kirche unterscheiden sich durchaus nicht von den so eben beschriebenen. Es ist immer der nämliche Glaube, welcher sie am Rande des Grabes stützt und sie mit der Hoffnung einer Ewigkeit in Schlaf bringt. Nur der hohe Prälat, der zu Würden auf dieser Erde gelangt ist und sie durch Kraft seines

Charakters, oder die Beweise seiner Geistesgaben verdient hat, ist dem armen Priester nicht mehr gleich, der sein Kreuz demüthig auf sich nimmt und zu den Demüthigen sagt: „Machet es, wie ich, und folget meinen Fußstapfen!" Der ganze Unterschied, der zwischen beiden Statt findet, ist der nämliche, wie zwischen dem, der gehorcht, und dem, welcher befiehlt. Und nun sage man, ob nicht die Formen des Befehlens und die geachteten Abzeichen einer Macht, womit man bekleidet ist, den Charakter für das Gefallen am Herrschen, oder, um es gerade heraus zu sagen, für den Stolz auf sich selber bilden! Wir haben es schon anderswo gesagt, daß die Seele, sie mag auch eine intellectuelle Höhe bewohnen, welche sie will, zu den gewöhnlichen Schöpfungen herabsteigen und die Menschheit ihren Zoll an Gebrechen und Irrthümer bezahlen müsse. In dem Manne der Kirche stecken zwei Personen: der eigentliche Mensch und der Priester, und sie zeigt sich, je nachdem sie sich nach außen unter der einen, oder der andern Form kund gibt, mit der Selbstverläugnung eines Apostels, oder mit den Schwächen der Menschheit.

„Die jungen Geistlichen, welche nach irdischer Größe trachten, müssen nothwendig Menschen aus der vornehmen Welt werden, sie müssen ihre Manieren studiren, sich die Kenntnisse derselben verschaffen. Diese künstliche und conventionelle Ausbildung kann sie leicht zu vielfachen Uebertretungen der strengen und enthaltsamen Regel ihres Standes veranlassen. Die Triumphe der Eigenliebe und die Wunden des verletzten Stolzes werden von denen weit stärker empfunden, welche ein größeres Interesse dabei haben, dieselbe den Blicken derer zu entziehen, von denen sie beobachtet werden. Das beschauliche Leben, dem sie vermöge ihres Berufs gewidmet sind und woraus sie das magische Uebergewicht gewinnen, das sie über die Massen ausüben, würde seine ganze Macht verlieren, wenn man glauben dürfte, daß es nur ein Mantel sei, unter welchem ein Herz schlägt, das von eitlen Gedanken

ll ist. Nichts kommt der Qual einer moralischen gleich, welche die Selbstachtung in der Stille zu öthigt. Die Einsamkeit, zu welcher die verurtheilt dem großen Haufen durch mystische und fromme Ehrfurcht einflößen sollen, drückt den Stachel den Gedanken der Herrschsucht noch tiefer in das izige Plane sind Alles, was sie in einem Kloster — sie werden durch den Umgang mit den Menit der Welt, durch welchen jene minder anziehend den, und welcher sie in den Fluthen eines beSensualismus ertränkt, nicht gemildert und herab-

dem Vorhergehenden können wir also zwei Arten sterthum angeben: erstens das des natürlichen Beweitens das des Charakters und des Studiums. entspringen denn auch zwei verschiedene Arten des mpfes und des Todes. Wir haben mehrere Typen gen und guten Priestern gekannt und geliebt; wir von den Bänken des Collegiums bis auf ihr Sterbeleitet, auf welchem die meisten in der Blüthe ihrer rben.

** war ein Musterschüler: immer einfach, theilnehbescheiden; er hatte in den Augen seiner Cameraeinen Fehler, nämlich den: daß er die lärmenden ngen nicht theilte, welche die Jugend unter dem e in die Spiele des Kriegs einweihte, wozu sie so olltönenden Bulletins der großen Armee verlockten. te häufig die Kirchen und zwang uns Achtung ab, mmer beschäftigt, weil er immer gleich gefällig war, neben uns an der Schulbank uns aufforderte, auf richt des Lehrers Acht zu geben, und uns die Aufd die Uebersetzung corrigirte, als ob es ihm gar den ersten Platz zu thun wäre. Nie verstand er , uns an den Spieltagen zu besuchen; aber ich mich, daß er einmal, als ich in einer Schlägerei,

welche die Schüler des Collegiums den Schülern aus den niedern Classen auf den Wällen lieferten, durch einen Steinwurf an den Kopf schwer verwundet war, selbst zu mir kam, mich bedauerte und mir besonders die schlechte Anwendung meiner Zeit verhielt. Er verband alle Tage meine Wunde.

„M*** kam frühe in das Seminar und verließ dasselbe mit dem Rufe eines exemplarischen Wandels. Er wurde von einem hohen Prälaten ausgezeichnet, dessen Secretair und Freund er wurde. Die Würden der Kirche erhielt er zu gleicher Zeit mit seiner Priesterweihe. Er nahm seine Stellung als eine schwere Nothwendigkeit seines Amtes an; nie konnte man aber auf seinem himmlisch milden Gesichte die geringste Spur einer weltlichen, oder in sich verschlossenen Leidenschaft erblicken. Ich irre mich; es fand sich auf dem classischen Kopfe dieser Art das erhabene Organ der Religiosität, und in seinen himmelblauen und mit einem klaren Thaue befeuchteten Augen lag die Seelenruhe, wie in dem Blicke des jungen heiligen Ludwig von Gonzaga. Wie dieser, war er in Erfüllung seiner Berufspflichten unermüdlich. Den ganzen Tag füllten fromme Handlungen aus. Die Messe, das Amt, die Kanzel, der Beichtstuhl ließen ihm keine freie Zeit. Er war Vorstand der Töchter der Congregation und der Brüderschaft der Büßenden. In sich fühlte er einen Hang zum Kosmopolitismus, den aber seine schwache Gesundheit ihm nicht zu befriedigen erlaubte. Gerne wäre er über die Meere gesegelt, um Proselyten zu machen, und beneidete die Missionäre in Oceanien um ihre schweren Prüfungen. Sein Ehrgeiz in Erfüllung seines Amtes war nicht zu stillen. Sein Privatleben kennt man nicht ganz genau; nur soviel weiß man davon zu sagen, daß er sich Fasten und Enthaltsamkeit streng auferlegte, daß er alle, der Menschheit so natürliche Neigungen bekämpfte; kurz, daß er das Fleisch jedesmal bezähmte, wann sich ihm ein gebieterisches Lebensbedürfniß unter den Verlockungen des Vergnügens, oder eines Genusses darbot. Damals sahen wir ihn sichtlich abmagern; seine Wangen wurden hohl, und sein

Blick, [illegible] wie der Blick eines Kataleptischen, schien in sich allein das ganze Feuer seiner abgezehrten Existenz eingesogen zu haben. Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß das ascetische Leben der von der Liebe zu Gott ergriffenen Geister diese Apostelseele langsam aufrieb. Er wurde endlich einige Tage nach einer Predigt, die von dem Tode des Gerechten handelte, ernstlich krank. Von der Kanzel herab prophezeite er seinen eigenen Tod. Ich erinnere mich, daß er in seiner pathetischen Rede den Allerhöchsten für seine Zuhörer mit so viel Salbung um diesen schönen Tod, den er so herrlich geschildert hatte, anflehte, daß man hätte sagen mögen, er selbst ist der Gerechte, der wieder ins Leben zurück gerufen worden, um den Lebenden die Scenen seines Todeskampfes zu schildern. Ein besonderer Umstand, der eine Erwähnung verdient, ist der, daß er, als er den Lazarus redend einführte, wie er am Rande des Grabes von den glänzenden Gesichten der [illegible]wigkeit sprach, eine Reihe schöner Betrachtungen über die [illegible]rgänglichkeit der Welt und die Seligkeit der Auserwählten [illegible]tellte, welche von ihm in seinem letzten Traume, den wir [illegible]hrmals das Delirium des Todeskampfes nannten, Wort [illegible] Wort wiederholt wurden. Wir glauben, daß es bei ge[illegible]ssen Zuständen der Seele und nach Art und Weise, womit [illegible] sich in dieser Welt beschäftigte, Träume gibt, welche etwas [illegible]z Anderes sind, als eine Ausschweifung des von dem [illegible]gel der Vernunft befreiten Geistes. Wie oft habe ich nicht [illegible] voller Lebenskraft während eines tiefen Schlafes in einigen [illegible]unden alle Länder und Menschen besucht, die ich auf fast [illegible]en Festlanden der Welt gesehen hatte! Als ich bei meinem [illegible]wachen über diese sonderbaren Erscheinungen nachdachte, [illegible] erinnere ich mich, daß ich mich im Traume bei Ereignissen [illegible]weilt habe, welche vor meinen Augen vorfielen, ohne daß [illegible] damals meine Aufmerksamkeit auf sich zogen. Meine Seele [illegible]tte also, ohne daß ich Etwas davon wußte, beobachtet und [illegible]lernt. Kann nun nicht die psychologische Erscheinung in [illegible]er Anwendung auf die übersinnliche Welt die nämliche

sein, welche eine glühende und bevorzugte Seele während der extatischen Gesichte einer heiligen Therese und frommer Sterbenden in das Gebiet des Unerschaffenen versetzt? — Was gewissen Träumen mehr Gewicht verleihen muß, als ihnen die Freigeister einzuräumen geneigt sind, das ist die Wichtigkeit, welche Männer, wie Moses, Alexander, Cäsar und Napoleon auf dieselben legten.

„Um wieder auf unsern armen Freund zurückzukommen, so fesselte ihn ein Nervenfieber drei Wochen lang auf das Krankenlager und raubte ihm die noch übrige physische Kraft. Sein Skelett, das kaum noch eine runzlige und gelbe Haut bedeckte, konnte man kaum ansehen; man hätte sagen mögen, daß seine Knochen sich bestrebten, aus ihrer Hauthülle heraus zu kommen. Seine Seele allein überlebte ganz die voraus empfundene Vernichtung seines Körpers. Die Gewißheit seines nahen Todes hatte seine Gesichtszüge ganz verklärt; er sprach mit den zahlreichen Besuchen, die ihn zu trösten kamen, von demselben als von einem glücklichen Ereignisse, von einer priesterlichen Gunst, die er noch nicht verdiente. Er gab sich nicht mehr mit irdischen Dingen ab; Kirchen, Predigt, Congregation, seine Zukunft, Alles, was ihm so wichtig gewesen war, hatte er vergessen, wie der Liebende, der nur in dem Gedanken an seine Geliebte lebt. Es war die Liebe zum Tode in der Hoffnung des ewigen Lebens. Er erinnerte uns an die reine Freude der jungen Mädchen, welche den Schleier genommen hatten, die wir fröhlich, wie Kinder, bei dem Anblicke des Todes sahen und sich betrüben, wann der Arzt den glücklichen Erfolg seiner Heilmittel anzeigt. Im Allgemeinen sterben junge Männer aus dem Priesterthume, die einen unwiderstehlichen Beruf dazu fühlten, in einem theosophischen Sensualismus, als ob sie von der Wonne in den düstern Mysterien des Todes geträumt hätten. Unser junger Priester hätte gern den ausgescholten, der ein Bedauern über seinen nahe bevorstehenden Hintritt ausgesprochen haben würde, und sah beinahe so aus, als wollte er zu den

Priestern, die sein Sterbebett umgaben und sein Loos beweinten, sagen: „Pfui! es ist nicht recht, um meinetwillen die Sünde des Neides zu begehen.“ Es scheint, daß kurz vor seinem Ende sein Ascetismus einen noch kühneren Flug nach dem Himmel nahm; denn eines Morgens rief er bei Erzählung einer Vision, die er gehabt hatte, aus: „Ich habe mich immer vor Gott gedemüthigt, wenn er mir aber erlauben würde, Alles das zu erzählen, was ich von seiner Herrlichkeit weiß, so scheint es mir, daß ich den dunkelsten Punkt der Offenbarung aufhellen würde. Gott erweist mir diese Gnade, weil ich nicht mehr von dieser Welt bin.“ Er hatte einen bewußtlosen Todeskampf, der drei Stunden lang anhielt, innerhalb welchen er mit einer deutlichen Stimme mehrere Gedanken über den Tod aussprach, die wir an dem Tage seiner Predigt an dem Feste Aller Seelen von ihm gehört hatten. Als er die Augen aufschlug, fragte er seinen Beichtvater, ob er die letzte Oelung erhalten habe. Nachdem ihn einen Augenblick nachher sein Beichtvater gebeten hatte, ihm zu sagen, wie er sich befände, so antwortete er mit sterbender Stimme: „Immer besser . . . das Sterben ist sehr süß.“

„Ich kenne keinen anderen Charakter des ächten Priesters als den, der sich ganz kurz durch den Beruf zu einem feurigen Apostelthum angeben läßt. Wenn ein Mann aus dem Priesterstande um seiner selbst willen die Gemeinheit, oder die Unschicklichkeit irgend einer Handlung entschuldigt; wenn er an sein ehrwürdiges Gewand Lappen von dem Felle eines Fuchses, einer Katze, eines Tigers, oder eines Löwen flickt: so erwarte man ja nichts von diesem falschen Priester, so fromm er äußerlich auch scheinen mag, und so angenehm auch seine Manieren in der Welt sein mögen. Im Allgemeinen und besonders heut zu Tage in Frankreich sind diese Anomalien der erhabensten Berufsart äußerst selten; man findet sie eher in der Klasse der Geistlichen, die zu steigen trachten, welche Hoffnungen, Ehrgeiz und Eigenliebe unter die Augen der Macht drängen, welche sie wohlgefällig aufnimmt, um sie an ihre

Sache zu fesseln. Was liegt alsdann daran, daß man in der Stunde des Todeskampfes ein großer Pfarrer, oder auch wohl ein mit Stab und Bischofsmütze versehener Würdenträger war, wenn man die Abzeichen der Macht mit Entehrung alles dessen erkauft, was man nach Gott am meisten lieben soll: Unabhängigkeit und Ehre? — Der Fanatismus eines unechten religiösen Eifers ist die abscheulichste Verirrung des menschlichen Geistes, nicht sowohl wegen der Aufreizungen, welche die Massen zu einem politischen, verdeckten, oder offen bekannten Ziele hinführen, als wegen der Heuchelei derer, welche ihre zeitliche Macht auf die Volksstürme gründen, die sie eifrig unterhalten.

„Nichts ist antisocialer, als ein unredlicher Fanatiker, mag man ihn in einer Klasse beobachten, in welcher man will; er ist ein Koloß mit Füßen von Thon, und nichts ist erbärmlicher, als er, wann er vom Unglücke, oder Tode zertrümmert wird. Diese Menschen sterben, wie alle Ehrgeizigen, mit dem schmerzlichen Bedauern, daß sie das Ziel ihres Stolzes nicht erreicht haben, und mit der größten Bitterkeit über das Leben, auf welches sie allein ihre Hoffnungen gestützt hatten. Sie sterben jedoch unter Beobachtung der christlichen Formen; ihr Leben auf dieser Welt läßt aber nichts zurück, was man den Nachahmern guter und großmüthiger Muster als Beispiel aufstellen könnte.

„M** hatte sich bei seinem Austritte aus dem Seminar dem Missionsberufe gewidmet. Noch jung, bei mittelmäßigen und verworrenen Talenten, zeigte er einen Hang nach Macht und Herrschen. Selbstständig geworden, offenbarten sich in ihm zwei Menschen: der Weltmensch und der Prediger. So nachsichtig und wohlwollend er bei den Glücklichen der Erde war, so zelotisch und unnachgiebig zeigte er sich in Beziehung auf politische Meinungen und religiösen Servilismus, wann er in scharfer und ergreifender Sprache mit seinen Zuhörern sprach. Durch Furcht und Schrecken wollte er bekehren; er hatte sich eine eigene Hölle geschaffen, aus welcher er sich nach Be-

lieben begeisterte, um den wackern Leuten, die er in den Schooß seiner Kirche zurückbringen wollte, heiße Thränen zu entlocken. Indessen trachtete er nach einer hohen Stellung in seinem Berufe, als er in Folge einer politischen Veränderung sich genöthigt sah, sein Amt niederzulegen. Er schwieg, und sein zurückgetretener Ehrgeiz zog ihm mehrere Krankheiten zu, die ihn ganz aufrieben. Von nun an dachte er bloß darauf, zu leben und nicht zu leiden. Er brachte seine Zeit damit hin, daß er seine Krankheit studirte, die berühmtesten Ärzte auf die Folter spannte und sich an das Leben mit allen Mitteln anklammerte, welche den Schmerz täuschen, ihn beruhigen, oder ganz wegschaffen. Die Schwindsucht, welche selten ihr Opfer fahren läßt, erschien ihm als ein bloßer Schnupfen; er zählte mit einer nicht zu ermüdenden Beharr-chkeit seinen Auswurf; er verbrannte diesen, um den Geruch selben kennen zu lernen; er löste ihn im Wasser auf, um er seine Beschaffenheit zu urtheilen; er brachte ihn unter s Objektivglas eines Mikroskops, um die Thierchen darin suchen, welche dem Auswurfe eines einfachen Katarrhs enthümlich sind. Und dieser ehemals für den Sieg seiner che so leidenschaftlich eingenommene Mann starb, ohne es vermuthen, indem er sich alle Tage mit einem bewunderns-rdigen Raffinement selbst täuschte und auf diese Weise sein nken, seinen Glauben, sein Amt und seinen Gott seinem thum zum Opfer brachte. Der politische Charakter beraubt priesterlichen Charakter darum seiner Blüthen, weil diese rbindung des Zeitlichen und des Geistlichen zwei Menschen ammenpaart, die sich verläugnen und sich zurückstoßen.

»Indessen läßt das Priesterthum mit Recht Stufengrade Macht und des Ansehens zu. Es ist ein Glück, behaupten können, daß nirgends so, wie in Frankreich, die Würden der che immer nur an solche Männer vertheilt werden, die der-en am würdigsten sind. Den Beweis dafür liefert der offenba-de Todeskampf der hohen Prälaten, die unter uns das Apo-thum des hl. Petrus fortsetzen. Der Todeskampf der Pfarrer

in den ersten Städten des Reichs, der Bischöfe und der Erzbischöfe, zeigt eine herrliche Mischung von erhabener Fassung, christlicher Liebe und Charaktergröße, welche nur der Classe von Menschen eigen ist, welche die Macht in Händen haben, welche sie sogar unter dem Himmel ihres Sterbebettes achten und segnen lehrten. Unsere Zeit ist in dieser Art fruchtbarer, als irgend eine andere und sie verdankt dieß unfehlbar der Gleichstellung aller Stände, aus welchen diejenigen hervorgegangen sind, die sich durch ihre Talente und Frömmigkeit in einem hohen Alter mit den Insignien der weltlichen Macht bekleideten. Hier ist mehr, als in irgend einem andern Lande, die Zeit der Vorrechte der Geburt und des Vermögens vorbei und vielleicht darf man unter die schönen Früchte unserer radicalen Revolution auch die Gleichheit aller Glieder der Geistlichkeit vor dem Gesetze und das Recht zählen, sich um die ausgezeichneten Stellen im Priesterthume zu bewerben. Man muß auch gestehen, daß die Machthaber der Erde, nachdem sie endlich die hohe Bestimmung derjenigen eingesehen haben, welche danach trachten, über die Seelen zu herrschen, es nicht mehr wagen, sich für sich, oder für ihre Freunde darum zu bewerben, wenn sie nicht einen unwiderstehlichen Drang dazu nachweisen können. Uebrigens haben auch die Befreiungen und Privilegien, die durch die Herrschaft der neuen Ideen ganz abgeschafft wurden, das bloß weltliche Verlangen nach solchen Auszeichnungen beträchtlich vermindert. Die Geistlichkeit ist und bleibt arm auf der Welt, wie der Apostel des Evangeliums, — wie dieser stirbt sie auch arm: das Unkraut gedeiht nicht in einem Boden, den man im Schweiße seines Angesichts urbar machen muß, um demselben einen Werth zu verleihen.

Man schlage die Geschichte der Todesfälle in der hohen Geistlichkeit seit zwölf Jahren nach: sie ist merkwürdig und fruchtbar an moralischen und christlichen Belehrungen. Wir haben uns dieß zur Aufgabe gemacht, und es würde einen ganzen Band füllen, wenn man diese Schluß-Episoden eines

reinen Lebens erzählen wollte, welches wie jene schönen Cascaden verfloß, welche die stolzen Felsen einstürzen, Blüthen erzeugen und fette Wiesen wässern, wo ihre Wasser Fruchtbarkeit und Leben hinführen.

„Es giebt einen entscheidenden Augenblick in der langen Laufbahn der Männer aus dem Priesterthume, und dieß ist der, wo der Priester, der sie mit Liebe, Gewissenhaftigkeit und Redlichkeit durchläuft, von dem Himmel einen Strahl plötzlicher Offenbarung zu erhalten scheint, welcher an jene feurigen Zungen zu erinnern scheint, von denen die Seele der Apostel erleuchtet wurde, und welche einfache Fischer in erhabene Geister, in begeisterte und überzeugte Redner umwandelte. Dieß ist eigentlich das Quid divum aller Berufsarten; hier ist es aber etwas Anderes, — hier ist es das Divum in seiner ganzen Wahrheit. Dieser Zauber, der sich an alle, auch unvorbereitete, Reden der hohen Prälaten knüpft, ist nicht die Wirkung eines Krummstabes, eines Cardinalgewandes, oder einer Bischofsmütze. Nein, dieß ist es nicht! Käme es daher, wie der grobe Skepticismus zu behaupten scheint, so wäre ihre Rede emphatisch, schwülstig, lügnerisch und bestreitbar, wie die der besoldeten Redner, welchen die innere Ueberzeugung abgeht. Nein, ihre Beredtsamkeit kommt nicht von dem Menschen, der aus Fleisch und Bein besteht: sie fließt aus einer reinen, ätherischen Quelle; sie kommt von dem Geiste des Friedens und der Liebe, welcher in dem Himmel wohnt! In der Gluth dieser priesterlichen Beredtsamkeit liegt etwas Geheimnißvolles, und dieß macht den Zauber und die Schönheit desselben aus.

„Diese bevorzugten Männer sind vorzüglich herrlich und Ehrfurcht gebietend in der Stunde ihres Todes; sie enden ihre Laufbahn nicht, wie der junge Engel, von dem wir gesprochen haben, welcher seinen Todeskampf mehr besang, als ihn erzählte; sie stellen ihn als wahre Propheten dar. Oft ist es gerade so, als ob die Erzählung ihres Kreuzzuges ein anderer Mund machte, und man ist über die Worte und

die Gedanken erstaunt, die ihnen, wie in einem Anfalle eines lyrischen Genies, das man bei ihnen durchaus nicht voraussetzte, ganz zu Gebote stehen. Man bewundert den prophetischen Abschied des Beichtvaters Ludwig's XVI: „Sohn des heiligen Ludwig, steige gen Himmel!“ Allein dieser Ruf der Seele ist nur darum so populär, weil der Pöbel an nichts mehr hängt, als an dem Leben, und weil dieser Abschied unter dem unerbittlichen Fallbeile genommen wurde. Mögen aber die, welche an die Verheißungen der Religion glauben, mit gesammeltem Geiste den Abschied vernehmen, welchen die ehrwürdigen Bischöfe der Kirche vom Leben nehmen! Sie werden in demselben die Wahrheiten des Grabes ärnten, frei von den Schauern des Schaffots und dem Entsetzen über ein gekröntes Haupt, welches auf demselben fällt.

„Der Tod eines Kirchenfürsten erregt sowohl wegen des officiellen Charakters des Mannes, als auch wegen der feierlichen Ceremonien, mit denen man ihn in seiner letzten Stunde umgibt, eine natürliche, weithin verbreitete Theilnahme. Er muß als Held seiner Stellung sterben, die ihm seine Tugenden, so wie seine Talente verschafft haben; er ist dieß der Erbauung derjenigen schuldig, die er von seinem hohen Geiste und glühenden Glauben überzeugen will. Er liegt hier auf einem Paradebette, er empfängt seine Geistlichkeit, wie ehemals, unter dem Thronhimmel seiner Hauptkirche; er herrscht noch immer über die Versammlung, die sich an sein Bett drängt, um ihn zu sehen, zu hören, seine unbedeutendsten Aeußerungen zu sammeln, welche in jedem Flecken seiner Diözese am folgenden Tage und an den darauf folgenden den Gegenstand des Gesprächs ausmachen. — Eines Tages wohnte ich den letzten Augenblicken eines Erzbischofes bei. Nie hätte ich geglaubt, daß der Charakter des Menschen einen so edlen Stolz in Gegenwart alles dessen, was an den Tod erinnert, entfalten könnte. Ich sehe noch das Ehrfurcht einflößende Gesicht des hohen Prälaten und seinen schönen Blick, der mitten unter dem gebräuchlichen Ceremoniel ruhig und feierlich blieb. Er

aufrecht mit dem Rücken an ein Kissen gelehnt; sein Ge-
war nach einem prächtigen Altare gewandt, der mit den
Insignien ausgeschmückt war. Mehr, als fünf-
Geistliche und Laien beteten auf ihren Knieen; eine
Menge Wachskerzen brannten überall. Das Weih-
schwangen die Hände der Leviten, welche nur auf
und Myrrhen warteten, um diese Ehrfurcht ge-
Versammlung zu beräuchern. Der Erzbischof hörte
falteten Händen und majestätischer Haltung den Gebeten
man nur für die mit dem Oele des Herrn gesalbten
an Gott richtet; er empfing dieses Zeichen von Größe
acht, als ob es nicht das letzte Mal wäre, und als
nn, der zu herrschen gewohnt ist. In dem Augen-
o der Prälat das Abendmahl empfangen sollte, rich-
sich auf seinem Lager auf, um dasselbe zu verlassen;
e es, und Niemand wagte es, ihn auf seine Kräfte
sein hohes Alter aufmerksam zu machen. Es ist
e, daß dieser Greis durch lange Leiden und die Symp-
Todes geschwächt, auf einen Augenblick die gewohnte
ieder erhielt, um seinem einzigen Herrn in dem Him-
gegen zu gehen und ihn knieend mit der ganzen christ-
emuth auf den Knieen zu empfangen. Er ließ sich
Kissen nieder, und es schien, als ob er von einer
Begeisterung ergriffen sei. Er blickte die Hostie, die
dem Geringsten, dargereicht wurde, mit solcher In-
n, er zeigte ein so unaussprechlich tiefes Gefühl seines
terlichen Glaubens, so schöne Harmonien, daß es mir
als ob die heilige Hostie der Erzbischöfe aus etwas
derem bestände. Nach der heiligen Handlung erhob
ieder allein und stand in der ganzen Majestät seiner
a, um der Versammlung seinen Segen zu ertheilen.
wieder in sein Bett gebracht wurde, nahmen die Ge-
n erhabenen Charakter an; ihr Inhalt war die Bitte
sanften Tod eines Kirchenfürsten, dem die Interessen
gion immer am Herzen lagen, der für ihren Sieg

gekämpft hatte und in voller Seelen- und Herzensreinheit starb.

„Nun umgaben zwei junge Vicare sein Lager. Er nahm die Hand des einen von ihnen und sagte zu demselben: „Betet für mich! Preiset den Herrn, der mich bald demüthigen, bald erhöhen wollte! Gott, welcher alle meine Handlungen kennt, wird mich in diesem letzten Augenblicke nicht verlassen. Ich glaube nicht, daß mich in diesem letzten Kampfe, wo die Seele mit dem Fleische ringt, meine Kraft verläßt; wenn ich aber schwach wäre, wenn meine Worte meinem festen Willen im Zustande der Gnade zu sterben, nicht entsprächen: dann erinnert mich an meine Pflicht, sprecht mir immer zu! Eure Stimme wird meinen Muth unterstützen.“ Der Arzt, welcher ihn in seiner kurzen Krankheit behandelt hatte, bat, eingelassen zu werden. Als er ihn bemerkte, sagte er zu ihm mild und sanft: „Nun, hatte ich es Ihnen nicht vorher gesagt, daß meine Stunde gekommen sei? Es ist Zeit, zu sterben. Indessen danke ich Ihnen für Ihre Sorgfalt. Ich gestehe, daß ich gern noch gelebt hätte, um für meine Heerde zu sorgen. Gott wollte es anders, als Sie und ich. Sein Name sei gebenedeiet!“

„Zwei Stunden nachher, als der Prälat das Abendmahl erhalten hatte, verfiel er in ein ruhiges Hinbrüten. So wie er es verlangt hatte, rief man ihn mit seinem Titel: Monseigneur. Man bat ihn um seinen letzten Segen. Nun schlug der herrliche Sterbende die Augen auf und kehrte, wie durch einen elektrischen Schlag, wieder in das Leben zurück. Er strengte sich an, um sich aufzurichten, und nachdem er die Hand ausgestreckt und den Segen gesprochen hatte, so gab ihm der Geist, welcher wieder hell geworden war, folgende Worte ein: „Meine Brüder: ich lasse euch in dem Kampfe zurück, wo ich ich so lange für den Sieg des Kreuzes gestritten habe. Setzt die Aufgabe fort, die ich euch unvollendet hinterlasse! Widersteht bis zum Tode bösen Leidenschaften!

h will euch zu den Füßen des Thrones unseres Herrn
warten."

„Und er starb im Frieden des Herrn. Zwei Stunden
später schritt man nach feierlicher Sitte mitten unter Wohl-
rüchen, Gebeten und frommen Gesängen zu der Leichen-
leidung des Verstorbenen. Man legte ihn auf ein hohes
t. Er lag da, wie schlafend in seinem Gewande; das
z auf der Brust, die Bischofsmütze schimmerte auf seinem
pte; der Stab lag neben ihm. In dieser prachtvollen
hätte man glauben können, er lebe und sei in Betrach-
n versunken: so schön, stolz und ernst war er noch, wie
nem Kirchenfeste. Nach der herkömmlichen Zeit und den
n Gebeten wurde er auf einen Katafalk gebracht, der
r hell erleuchteten Kapelle errichtet war. Da blieb er
age lang, während welcher Zeit die besondern Gebete
storbene Fürsten auf eine gewissenhafte Art und ab-
ungsweise von den Mitgliedern der Geistlichkeit herge-
urden. Nachdem die acht Tage verflossen waren, wurde
rliches Todtenamt vor der Leiche und nach dem für
Fälle vorgeschriebenen Ritnale gefeiert. Die erhabenen
tungen eines Erzbischofes sind noch bis über das Grab
von Huldigungen und Achtung umgeben. Indem die
einen Bischof auf der Erde verliert, gewinnt sie einen
echer in dem Himmel. Sein Andenken lebt in seiner
; man betet zu ihm, man fleht ihn lange an.

Wir haben diesen mächtigen Erzbischof nur einen Augen-
unserem Leben und in dem Dahinsiechen seiner schwa-
esundheit kennen lernen. Napoleon hatte ihn als bloßen
auserlesen, die Leichenrede eines unserer ersten Halb-
der auf dem Felde der Ehren geblieben war, zu halten,
n vor vielen Andern zur bischöflichen Würde ernannt.
ug aus seinem Leben ist hinreichend, um seinen Cha-
seine Dankbarkeit und seinen Geist der Milde zu ehren.
r schon sehr kränklich und doch hatte er zu einer großen
gstafel alle diejenigen eingeladen, die ihm lieb waren,

oder die sich selbst durch ihre Talente, oder ihre Stellung in der Welt empfahlen. Nun befand sich gerade an diesem Tage ein berühmter Vorsteher der französischen Missionen an seiner Tafel, der absichtlich mit dem Namen Buonaparte den Mann bezeichnete, der zur Zeit der Ordination unseres Erzbischofes einen ganz anderen Namen führte. „Sachte!“ erwiederte mit Ehrfurcht gebietender Ruhe der edle Prälat, „ich muß Sie unterbrechen, Herr Abbé! Christus wollte, daß man dem Kaiser gebe, was des Kaisers ist: in diesem Augenblicke vergessen Sie die Vorschrift des Gesetzgebers der Christen. Zu der Zeit, von welcher Sie sprechen, gab es weder einen Buonaparte, noch einen General dieses Namens, wohl aber kannte und bewunderte ganz Europa den Kaiser Napoleon.“

Wenn wir nach dieser längern Stelle, die geeignet ist, vom Geist und Form der ganzen Schrift eine Anschauung zu verschaffen, unser Endurtheil über dieselbe abgeben sollen, so ist es folgendes:

Dieses Buch enthält eine sehr gute Sammlung interessanter Fälle, die der Verfasser selber erlebt und mit der Genauigkeit und Lebendigkeit eines Empirikers dargestellt hat. Er ist nur der Spiegel, der das Bild der Wirklichkeit wiedergibt; und diese Wirklichkeit zeugt mit kräftigen Worten für die christliche Ansicht von der Natur der Seele. Die Ansichten des Verfassers über ihre Natur sind sehr schwankend; er muß zwar gestehen, daß die Seele „außerhalb der Materie in dem Gebiet des Unerschaffenen ihre Stelle hat,“ daß man sie als einen Ausfluß von oben und eine Bildnerin der menschlichen Gedanken zu erfassen habe;“ allein nur zu sehr spielen dann wieder die materialistischen Anschauungen eines Condillac, Bonnet hinein, nach denen der Sitz des Geistes in den Gehirnfibern ist, deren mechanische Bewegung das Denken ausmacht; und hie und da sehen wir dem Verfasser wieder an, daß er der Sohn einer Zeit ist, die, weil sie das Göttliche geläugnet hatte, dazu verdammt war, auch das Wesen der Menschennatur und

ihre ewige Verwandtschaft mit dem göttlichen Geiste, nicht erfassen zu können, und in Folge dessen die tiefste Entwürdigung der menschlichen Natur auf furchtbare Weise im Niedersturz alles Bestehenden zu erfahren. Namentlich hätte der Verfasser den Satz, daß die Seele „die Bildnerin ihrer Gedanken ist,“ mehr premiren, mehr der Lockeschen Theorie fern und auf der Ansicht bleiben sollen, daß es dem Geiste wesentlich ist, Geist zu sein, also zu denken, daß also seine Ideen ihm angeboren und nicht von den Objekten abgezogen sind; nach dem großen tiefen Gedanken Leibnitzens, daß der Geist sich selbst eingeboren, sich selbst wesentlich, immanent, und diese Immanenz die Quelle seiner wesenhaften geistigen Ideen ist. —

Wir bezeichneten oben diese Schrift als einen Beitrag zur Moral. Wir verstehen darunter dieß, daß sie an vielen Stellen sehr schön darauf hinweist, und die Uebergänge angibt, wie unser Leben unsere Ansichten bedingt und umgekehrt, wie die Gleichgültigkeit gegen das Schicksal der Seele in den meisten Fällen die Ursache ist, die ein schlechtes Leben und einen nicht natürlichen Tod veranlaßt. Kein Mensch wird als Atheist oder Materialist geboren, er wird es erst durch Verirrungen; und umgekehrt führen ihn atheistische Ansichten wieder tiefer in den Pfuhl der Laster. Das treueste Bild des Lebens gibt die Stunde, wo der König der Schweden naht, da zeigt sich die Seele wie sie war, und kurze Zeit reicht hin, sie in ihrer Hoheit oder Erniedrigung darzustellen. Der Anblick eines Sterbenden ist eine eindringliche Predigt. Hier werden uns über hundert Sterbende vorgeführt. Aber welch ein Unterschied, zwischen denen, die ein reines Leben lebten in Glauben, Hoffen und Liebe und jetzt getrost den schweren Gang in die Ewigkeit thun, und dem Wüstling dessen Gesicht nur Frechheit und Verworfenheit zeigt, dem Deliriren des Mörders, dem schuldbelasteten Gottesläugner, der verzweifelt, und wie ein Hund an den Pforten der Ewigkeit liegt. Mit Recht macht der Verfasser darauf aufmerksam, daß am feigsten im Sterben ehemalige Freigeister sind. Tolle lege. —

Auch für die Psychologie ist diese Schrift wichtig. Es ist nämlich die Ansicht neuerer Philosophen, daß die Seele nur die Entelechie, das Sublimat des Leibes sei, die in ihrer Kraft mit dem schwach werdenden Körper auch abnehme, und also wohl mit dem Tode ganz aufhöre, geradezu durch viele Beispiele widerlegt und darauf hingewiesen, daß bei einer rein und edel verlebten Jugend und Mannheit sich im Alter keine Abnahme der Geisteskraft zeigt, sondern eine Reinigung und Concentration derselben; — was auch bei den Alten schon von den spartanischen Greisen gesagt wurde. Freilich hört die Vermittelung mit der äußern Natur allmählig auf, freilich werden Sinne und Bewegungsorgane schwächer, aber die Seele kehrt in sich ein und leuchtet nach innen; es wird Nacht nach außen, aber einzelne Blitze eines höhern geistigen Lebens durchleuchten sie. — Die Blüthe schließt sich, die Frucht wird reif, und fällt, wie Hirscher so schön sagt, in die Hand des großen Gärtners.

Unsere Schrift gibt ferner mehrere interessante Beispiele von Ahnungen und Zuständen eines höheren Bewußtseins kurz vor dem Tode. Von Ahnungen und Zuständen eines höhern Bewußtseins weiß freilich so mancher heutige Psychologe Nichts. Ahnungen sind hier Nichts Anderes, als Erwartungen künftiger Ereignisse, bei welchen wir uns mehr der Gefühle, von welchen sie begleitet werden, als der Schlüsse, auf welche wir sie gründen, bewußt sind. Das ist ganz natürlich; Etwas Höheres, Uebersinnliches kommt nicht in das System einer so armselig construirten Seele. Mit Recht behauptet unser Verfasser: Nichts verflacht die Seele so sehr als leeres hohles Wissen und ein Araber kennt die Seelen besser „als alle unsere angeblichen großen Männer,“ und daß die Seele je mehr sie frei von den Banden des Körpers wird, in um so höherer Kraft sich zeige. Die Beispiele von Vorhersagungen, die der Verfasser aus seiner eignen Erfahrung gibt, sind wirklich interessant. Solche Thatsachen eines höheren zeitfreien Erkennens sind nur erklärbar in der christlichen Ansicht von der Natur der Seele;

von anderem Standpunkte können sie nicht begriffen werden, und es gilt hier, was Sokrates im Theätetos Platons sagt, „Gib wohl Acht, und sieh um dich, damit nicht der Ungeweihten einer dieses höre. Das sind Menschen, die Nichts glauben als was sie greiflich anfassen mit ihren Händen, und Nichts hören mögen von dem Unsichtbaren, eben als sei es nicht. Solche sind von den Musen ganz und gar verlassen.“ — Cicero spricht nur ein vielfach erkanntes Faktum aus, wenn er Tusc. quaest. I, 15 sagt: Nescio quomodo inhaeret in mentibus saeculorum quoddam futurorum augurium idque in maximis ingeniis altissimisque animis et existit maxime et apparet facillime.

Es gibt Augenblicke im Leben höherer Menschen, wo ein Odem aus dem Schöpfer sie anweht, wo das Selbst- und Gottesbewußtsein auf ungewöhnliche Weise gesteigert, und der Geist über Zeit und Raum entrückt, Dinge schaut und vollbringt, die Allen wunderbar erscheinen. Es ist ganz im Sinn der Kirche, und im Leben ihrer Glaubenshelden vielfach bestätigt, was Tertullian (de anima) von der Seele sagt: Definimus animam dei flatu natam, immortalem, substantia simplicem, de suo sapientem, rationalem, dominatricem et divinatricem.

2.

Kritische Geschichte des Rationalismus in Deutschland von seinem Anfange bis auf unsere Zeit. Nach dem Französischen des Amand Saintes von Chr. Gotth. Ficker, evangelischem Pfarrer. I. Abtheilung. Leipzig 1845. II. Abtheilung. Ibid. 1846. XII und 338 S.

Obschon der Rationalismus, nach Saintes Ausdruck, „die Nationalreligion“ Deutschlands geworden zu sein scheint, so fehlte doch bisher in der deutschen Literatur ein Werk, in

[redacted]

welchem diese theologische Denkweise nach Ursprung, Wesen, Fortbildung und Wirkung genügend behandelt wäre. Der deutsche Bearbeiter, seit längerer Zeit selbst mit diesem Stoffe beschäftigt, hielt die Schrift von Saintes „in vieler Beziehung für geeignet diese Lücke auszufüllen; den Mängeln derselben, wohin vor Allem „der reformirte Standpunkt des Verfassers gehöre, welcher eine richtige Einsicht in das Wesen des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses oft gar nicht aufkommen lasse und welcher oft zu den ungerechtesten Urtheilen über die eigenthümlichen Bestrebungen eines Luther und Melanchthon verleite u. s. w." — sucht er durch die beigegebenen Excurse dogmatischen und dogmengeschichtlichen Inhalts zu begegnen; ausserdem sind dem Texte noch Noten beigefügt, „zur Verbesserung, Erläuterung und Vervollständigung des Gegebenen."

Man hegt in der Regel ein, vielfältig allerdings gerechtfertigtes Mißtrauen gegen Schriften, in welchen sich Ausländer, zumal Franzosen über deutsche Zustände und Erscheinungen verbreiten; nach unserer Ansicht gehört das Buch Saintes nicht in diese Klasse; nicht unberufen hat er sich an seine Aufgabe gewagt. Daß er die Bewegungen welche in Deutschland auf geistigem Gebiete vor sich gehen, zu würdigen verstehe, davon gibt die ganze Schrift das sprechendste Zeugniß. Wir führen als besondern Beleg hier Einiges an, wodurch er gleich in der Vorrede seine Kompetenz in der fraglichen Sache begründet: „Gibt es irgend ein Land, wo der Gedanke nicht müssig ist und wo die Anmaßungen der menschlichen Vernunft in Sachen der Religion eine bedeutende Höhe erreicht haben, so ists unstreitig Deutschland. Ohne irgend eine Wissenschaft zu vernachlässigen deren Einfluß mehr auf die gewöhnlichen Bedürfnisse des Lebens sich erstreckt, zeichnet man sich in diesem Lande vorzüglich durch das Bestreben aus, den menschlichen Geist in die Sphäre der Spekulation zu erheben und über alle Gegenstände die sich widersprechensten und kühnsten Meinungen aufzustellen. Und

eben dieser Umstand wird auf lange Zeit ein Hinderniß bleiben für Deutschland, eine bestimmte Philosophie, ja wohl gar das Christenthum selbst zu haben, da christliche Systeme zwar immer Etwas vom Christenthum selbst haben, niemals aber dasselbe ganz constituiren können.“

Die Schrift zerfällt in zwei Bücher, von welchen das erste den Zustand der Kirche und der theologischen Wissenschaften in Deutschland vor dem Rationalismus schildert und die entferntern und nächsten Ursachen aufweist, welche denselben erzeugt haben; das zweite behandelt den Ursprung, die Fortschritte, die verschiedenen Phasen, welche er durchgemacht hat.

Was die unbefangene Forschung jederzeit gefunden, das will auch Saintes ungeachtet „seines reformirten Standpunktes“ nicht in Abrede stellen, daß nämlich die von den Reformatoren (über das Wesen und die Autorität der hl. Schrift, sowie über die Kräfte der menschlichen Vernunft u. s. w.) aufgestellten Principien, insofern sie sich als unzureichend erwiesen, auf längere Zeit als Unterlage der alten Kirche zu dienen, unabweisbar den Rationalismus nach sich ziehen mußten, daß somit die Principien des Rationalismus mit denen des Protestantismus zusammenfallen oder wenigstens aus ihnen fließen (S. 5 und 6). — Er ist weit entfernt, was aus den Principien folgen mußte, der Absicht der Reformatoren selbst aufzubürden; ihren entschieden vorliegenden supranaturalistischen Dogmatismus will er nicht im geringsten beanstanden und glaubt von Luther wie von Melanchthon, daß sie erschrecken würden vor einer ihrem Glauben und ihrer Art und Weise, diesen zu gewinnen, so feindseligen Voraussetzung. — Dem richtigen Blicke Saintes in Erfassung des ersten und tiefsten Grundes, aus dem der Rationalismus und mit ihm der Verfall des Protestantismus erwachsen, konnte auch das alleinige Mittel dagegen nicht entgehen; seine dießfallsige Ueberzeugung spricht er dahin aus, daß — „wenn die Zeit gekommen sein

werde, das Werk der Reformatoren wieder aufzunehmen und ihren so unvollkommen ausgeführten Versuch zu reformiren, man von der Idee der Kirche ausgehen müsse, wenn man anders wünsche, an Etwas Dauerndem zu arbeiten."

Die Unbefangenheit des französischen Verfassers kann seinem deutschen Bearbeiter nicht nachgerühmt werden; „versteht man (äussert sich dieser in seinem Excurs zum I. und II. Kapitel des ersten Buches) unter Rationalismus einen weisen und constanten Gebrauch der Vernunft, ohne welchen denn auch in der That eine Offenbarung Gottes an die Menschen sich gar nicht denken läßt: so möchte man wohl zugeben, nicht nur daß die Principien des Rationalismus mit dem formalen Princip des Protestantismus zu vereinbaren seien, sondern daß auch Luther und Melanchthon Rationalisten genannt werden können." Aber behaupten wollen, der Rationalismus, in seiner historischen Bedeutung gefaßt, wornach die Vernunft in Sachen der Religion höchster und entscheidender Richter ist, und nur das als religiöse Wahrheit statuirt werden darf, was vor ihrem Richterstuhle die Feuerprobe ausgehalten, — sei der leibhaftige Protestantismus, und Luther und Melanchthon seien (wenn auch unbewußt) die Ursache zu dem später in solchem Sinne auftretenden Rationalismus, das heiße, gelinde gesagt, die Geschichte verkehren und jedenfalls sich schwer versündigen an dem theuern Gedächtniß dieser Männer. — Diese Anklage ist, so schwer sie auch lautet, bald erhoben; aber etwas Anderes ist es, sie zu begründen, dieß ist Herr Ficker schuldig geblieben. Er beweist aus einer Stelle der Concordienformel, daß das Formalprincip, auf welches die Reformatoren ihre Kirche bauten, ein ganz anderes ist, als jenes der fertigen Rationalisten, wie Röhr, Bretschneider u. s. w. — Dieß hat aber Saintes wie jeder unbefangene Beurtheiler nie in Abrede gestellt, er hat vielmehr anerkannt, daß der Rationalismus in seiner vollendeten Gestaltung der Auffassung der Reformatoren diametral entgegen laufe und daß sie entschieden verwerfen würden, wozu

: von ihnen aufgestellten, aber gegen ihren Willen ange-
andten Principien „eine entfernte, aber unbestreit-
are Ursache“ geworden seien. — Der französische Verfasser
t in der angedeuteten Weise in der Reformation die erste
r „entfernteren Ursachen“ des Rationalismus gefunden;
r glauben, daß darin die erste und die Grundursache ge-
en sei, von welcher aus die ganze falsche Strömung ent-
den, an welche sich alle weitern „näheren und entfern-
r“ Ursachen nur angeschlossen. — Die Theologen welche
ers und Melanchthons Erbe überkommen hatten, waren
entfernt, die Mängel zu verbessern, welche in den Grund-
derselben sich fanden, sie ließen vielmehr dieselben unter
eigenen Händen abschwächen, indem sie sich ihrer als
Waffe bedienten, das Gebäude zu untergraben, mit
Vertheidigung sie doch beauftragt waren. — „Ihr
: Supranaturalismus war nichts weiter als Antipapis-
der Anticalvinismus, und wenn sie in der Schrift nur
ort gefunden hätten, das sie einem Katholiken oder
irten an den Kopf werfen konnten, um ihn damit zu
zu werfen zur großen Ehre des Lutherischen Gottes,
ruhigten sich nicht, ob ihre Art und Weise zu han-
n einer erleuchteten Vernunft gebilligt würde oder nicht.
zug auf die Inspirationsfrage behaupteten sie also,
ganze Inhalt der Bibel, daß jede Phrase, jedes Wort,
nktation selbst das Werk des hl. Geistes wären und
ndeten diese gewagte Behauptung alles Ernstes auf
ort des Herrn, daß auch kein Jota der heil. Schrift
verloren gehen können. Hollaz behauptete sogar, daß
ohne sich der Blasphemie schuldig zu machen, nicht
könne, daß der Styl der hl. Schrift durchweg der
en Majestät würdig sei und daß jeder, der darin So-
n und Barbarismen suche, nur die göttliche Majestät
beleidige u. s. w.“

dieser Weise entfloh das Leben aus dem Herzen des
hums; der Buchstabe blieb zwar, aber er war nichts

weiter als ein Leichnam. — Es erhoben sich nun Männer, welche das entflohene Leben zurückzurufen bestrebt waren, aber in diesem Streben der falschen Richtung in anderer Weise den Weg weiter bahnten. — Hieher gehört vor Allen Spener (geboren 1635 gestorben 1705) der Begründer des Pietismus. „Die schwache Seite seines Systems war die Unterscheidung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem in Sachen der Lehre, eine Unterscheidung, welche der Freiheit des Gedankens eine weite Thüre öffnen sollte; ferner seine so wenig verheimlichte Geringschätzung für alle symbolischen Bücher überhaupt.“ — „Speners und seiner Freunde (Franke, Breithaupt u. s. w.) schwache Seite war die dem Protestantismus freilich inhärirende Freiheit, nach welcher sie als vernünftige und moralische Wesen sich herausnehmen zu dürfen glaubten, die Unnöthigkeit symbolischer Bücher zu beweisen, so wie im Gegentheil nun aber auch ihre Gegner behaupteten, die symbolischen Bücher seien unwiderruflich und wenn nicht unmittelbar, wie die hl. Schriften, doch wenigstens mittelbar inspirirt und folglich unangreifbar. Und dieß gerade konnten die Lutheraner, welche den hierdurch dem Gebäude ihres Glaubens bereiteten Riß wohl bemerkten, ihm nicht verzeihen. Denn in der That hat sich eine Kategorie Rationalisten durch diesen Riß einen Eingang gebahnt, um den übrigen desto leichter die Mittel in die Hände zu spielen, sich des ganzen Gebäudes zu bemächtigen.“

Als dritte Ursache des Rationalismus wird die Philosophie Wolfs und ihr Einfluß auf die Theologie bezeichnet. — Dieser Einfluß führte nämlich gerade zu dem entgegengesetzten Resultat, als diejenigen Theologen wollten, die sich ihm hingaben. Männer wie Darjes, Carpov, Baumgarten u. s. w. wollten nach Wolfischen Principien die absolute Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung beweisen. — „Gerüstet mit Theoremen und Definitionen, die besonders merkwürdig waren durch ihre Zahl, ihre Kürze, ihre Genauigkeit und öfters durch ihre schülerhaften Erläu-

terungen, glaubten sie den lutherischen Dogmen mehr Kraft zu geben und weil sie gewöhnlich zu viel bewiesen, wurden sie durch ihr lächerliches Unwesen unerträglich." — „Nicht vermögend der Heftigkeit der Sarcasmen von Seiten des eindringenden Naturalismus zu widerstehen, unterlagen sie ihren Mühen und überließen dem Rationalismus die Sorge den Platz besser zu vertheidigen. Und indem sie so die Waffen niederlegten, bekannten sie nicht nur ihre eigene Ohnmacht, sondern — denn mehrere unter ihnen standen ohne Widerspruch auf der Höhe der Bildung ihrer Zeit — sie beurkundeten auch durch ihre Flucht die Gebrechlichkeit des seit seiner Entstehung übel organisirten lutherischen Werks."

Nachdem Saintes den Einfluß des Wolfianismus auf die Theologie in seinen verschiedenen Entwicklungen beleuchtet und die tiefe Erniedrigung nachgewiesen, in welche die sich auf ihn stützende Theologie gekommen, findet er es ganz erklärlich, wie die Erscheinung des Naturalismus ihm Stillschweigen aufgelegt hat, so unwissend auch in Sachen der Religion dieser erklärte Feind des Christenthums und so schimpflich auch die Art und Weise war, mit welcher er im Gefühle seiner Schwäche dem Rationalismus den Platz überließ."

Der Bau, an dem so lange schon gerüttelt worden, sollte endlich zusammenstürzen unter den verwundenden Schlägen der Frivolität des englischen Naturalismus und des französischen Deismus und darin entwickelt sich die vierte und letzte Ursache des Rationalismus. — Bei dem verkommenen Zustand der Theologie war es nicht schwer, die nach Anderem und Besserem sich sehnenden Gemüther momentan damit zu berücken; immerhin wollte aber „der natürlich ernste und bis zu einem gewissen Punkte evangelische Charakter der deutschen Nation erst prüfen, ehe er sich erklärte." Bald aber erhob sich eine Opposition gegen die bestehenden Doctrinen; die Anhänger theilten sich in zwei Klassen: Edelmann, Bahrdt und Basedow befreundeten sich

mit der französischen Frivolität oder vielmehr der „abentheuerlichen Denkungsart, welche nicht bloß meint, Alles zu erkennen, sondern zugleich Alles in seiner Tiefe erfaßt zu haben und darum berechtigt zu sein, Alles mit Verachtung zurückzuweisen;" der vorzüglichste Begründer und Verbreiter dieses ganz vulgären Naturalismus war der ebenso frivole Bahrdt; theologischerseits wurde diese Richtung unterstützt von Joh. Aug. Eberhard (st. 1809), Steinbart, Teller (st. 1750) u. A. Mendelsohn, Reimarus und Lessing zeigten größere Sympathie für die aus England herübergekommenen, mehr phlegmatischen Feindseligkeiten. — Der Naturalismus, dem diese Männer folgten, ist ernsterer Art, meinte es mit der Wissenschaft selbst redlich, seine Angriffe waren darum auch wirksamer. Der vorzüglichste Repräsentant dieser Richtung ist Lessing, der jedoch weniger gegen das Christenthum, als gegen die Theologen sich erhob; „viele die es für unwürdig gehalten, auf die hämischen Ausfälle eines Bahrdt zu antworten, sahen es ein, daß hier ein um Vieles ernsterer und besser gewaffneter Gegner aufgetreten sei, ein Gegner, der sich mit den Waffen einer weit ausgebreiteten Gelehrsamkeit und einer Dialektik der man schwer beikommen konnte und die ganz ruhig gehalten war, auf dem Kampfplatze zeigte. Man brauchte, um sich davon zu überzeugen, nur zu sehen, wie er auf dem Gebiete der Logik in tausend Stücken alles dasjenige zerhieb, was die Wolfischen Theologen an Material aufbrachten, um die weiten Breschen wieder in Stand zu setzen, die man in den Tempel des Glaubens geschossen hatte. Die öffentliche Meinung war auch so wenig auf ihrer Seite, daß die erleuchtetsten Kämpfer die Waffen niederlegten. Andere, für den Stamm des Baumes selbst, den sie so hoch achteten, besorgt, trugen kein Bedenken, ohne Unterschied alle Aeste daran abzuhauen, um wenigstens den nun freilich form- und schmucklos gewordenen gegen die furchtbaren Stürme der Opposition zu schützen, ohne daran zu denken, daß es auch hinreichend sein könnte, nur die todten

oder unnützen Aeste daran zu entfernen. Diesem Schrecken also, der bei dem Anblick des von Lessing erregten Ungewitters über einige Theologen kam, hat man das Entstehen des Rationalismus zu verdanken und dieß war also das Verhalten, welches unterrichtete und bis zu einem gewissen Punkte gewiß auch gläubige Männer behaupten zu müssen glaubten. Sie bildeten sich ein, das Schiff selbst zu retten, wenn sie Mast, Segel, Tau und selbst den Ballast über Bord geworfen hätten und diese Männer sind bekannt unter den Namen eines Ernesti, Semler und Henke."

Sie giengen daran, den alten Glauben von Allem zu befreien, was die menschliche Vernunft als ihrer unwürdig betrachten würde; sie proklamirten in Sachen der Religion die Denkfreiheit als heiliges und unveräußerliches Bedürfniß des menschlichen Geistes; auf diesem Gebiete der Freiheit nahmen sie muthig die Herausforderung der Gegner an, so daß selbst ein Semler nicht allein gegen Bahrdt, sondern auch gegen Lessing sich erhob. Der Naturalismus konnte in die Länge den deutschen Geist nicht befriedigen, beim Volke hatte er außerdem nie Anklang gefunden; der Rationalismus, in christliche Formen gehüllt und daneben als Befreier der von der frühern Theologie so sehr unterdrückten Vernunft sich rüstend mußte nach beiden Seiten hin willkommene Aufnahme finden.

Das zweite Buch beschäftigt sich nun in 13 Kapiteln mit der geschichtlichen Entwicklung des Rationalismus, wie diese bis auf die neueste Zeit sich gestaltet hat. Der ganze Verlauf wird nach folgender (in der 2. Auflage genauer fixirten) Eintheilung abgehandelt: Erste Periode von Semler und Teller bis Kant, die empirisch-aufklärende; die zweite ist die Kantische; die dritte ist die durch die Jacobisch-Friesische Philosophie bedingte, die ideal-ästhetische; der spätere und heutige Rationalismus besteht aus Elementen aus allen drei Perioden.

Die mitgetheilten Ansichten des Verfassers über die Prin-

cipien des Rationalismus entheben uns der ausführlichen Mittheilung aus dieser Parthie; das Angeführte läßt auf die Art und Weise der weitern Behandlung schließen. Was wir vorübergehend schon ausgesprochen, müssen wir hier wiederholen; Herr Saintes ist seiner Aufgabe in der Hauptsache vollkommen gewachsen, er entwickelt eine große Belesenheit der betreffenden Literatur bis auf die jüngsten Erscheinungen herab; seine Richtung ist eine durchaus positive, von den excedirenden Bewegungen, in denen sich die protestantische Theologie heutzutage ergeht, freie; zu diesem Urtheil berechtigt unter anderm gewiß die ganz mit der katholischen übereinstimmende Ansicht Saintes über die Entwicklung der christlichen Wahrheit; S. 190 sagt er hierüber folgendes: „die Perfectibilität kann nur in Bezug auf das die Offenbarung erkennende Individuum und nur in Bezug auf die Menschheit überhaupt angenommen werden, insofern natürlich und nothwendig die Bildung der frühern Jahrhunderte den folgenden zu Gute kommen müssen; aber behaupten wollen, daß das Object der Offenbarung selbst, welche an den menschlichen Geist gelangt, perfectibel sei, oder mit andern Worten, daß das Objective des religiösen Gefühls, welches als von Gott geoffenbart angenommen wird, der Vervollkommnung fähig und bedürftig sei, dieß heißt nichts Anderes, als alle unsere Ideen über den Haufen werfen und unserer Vernunft contradictorische Ideen im Namen derselben Vernunft aufbürden.“

Was der deutsche Bearbeiter an dem Werke Saintes auszustellen findet und unter die „mannigfaltigen Gebrechen“ zählt, an denen diese Schrift offenbar leide, davon haben wir Mehreres vielfach bestätigt gefunden, so z. B. Mangel an einem bestimmten und klaren Begriff von den zu behandelnden Gegenständen, daher oft unnöthige Digressionen u. s. w. — den französischen Charakter vermag er bei allen rühmlichen Ausnahmen doch nicht ganz zu überwinden, eine ge-

wisse Geschwätzigkeit, ein forcirtes Affectirtsein, sentimentale Reflexionen und Declamationen reißen ihn bisweilen fort.

Wenn aber Herr Ficker „den reformirten Standpunkt des Verfassers“ als Hauptgebrechen hervorhebt, so hat uns das Werk selbst eines ganz andern belehrt; Saintes verdient vielmehr nach dieser Seite hin alle Anerkennung; in confessionellen Fragen ist er meist unpartheiisch und billig, und es ist Herrn Ficker zu rathen, das, was er in Betreff „gewisser schwachen Seiten“ so vieler Protestanten an seinem Vorarbeiter getadelt, sich vielmehr mit derselben Redlichkeit und Unbefangenheit anzueignen. Wir machen ungern diese Bemerkung, indem Herr Ficker im Uebrigen durch seine angefügten Noten und Excurse nicht Unbemerkliches zur Berichtigung der erwähnten Mängel des Buches beigetragen und es dadurch der ohnehin verdienten Empfehlung noch würdiger gemacht hat.

3.

N. Eberhard, die religiösen Ideen nach ihrer geschichtlichen Entwickelung in der Bibel. Breslau 1846. S. X. u. 80. —.

Vorliegendes Schriftchen hat sich die Aufgabe gestellt, ein bescheidenes Schärflein beizutragen zu dem großen Vermittelungswerk zwischen den beiden gegensätzlichen Bewegungen, in denen sich die protestantische Theologie verläuft; es soll zu unserer Zeit noch die Gefahr abgewendet werden, daß die evangelische Kirche einen gleich großen Riß erfahre als die katholische. (?) — Die Tendenz des Verfassers ist eine praktische, die von ihm versuchte Auffassung der Bibel wünscht er besonders im Volks- und Jugendunterricht angewendet, seine Arbeit ist daher „allen deutschen Lehrern zugeeignet.“ Besonders dieser Rücksicht wegen soll hier in Wenigem Notiz davon genommen werden.

Die Behandlung der Sache ist die in der biblischen Theo-

logie übliche, neue Forschungen sind nicht gemacht; der Verfasser beschränkt seine Leistung selbst dahin: vielleicht Manches durch die Fassung und Zusammenstellung in einem neuen Lichte aufgezeigt zu haben; er möchte mit dazu beitragen, die ungeheure Kluft, die sich zwischen der Wissenschaft und der Praxis geöffnet hat, auszufüllen, damit jene nicht länger unfruchtbar fortwachse, sondern sich auch in ihrer Anwendung aufs Leben bewähre. — Wozu nun seine Leistungen und Vorschläge berechtigen, darüber werden am besten die Resultate entscheiden, wie sich diese in Bezug auf einige Grundfragen nach seiner Auffassung der geschichtlichen Entwickelung der Bibel herausstellen.

1) Die Verfasser des alten Testaments sind sammt und sonders keine strengen Monotheisten; „die mosaische Gesetzgebung, so sehr sie auch die Verehrung des einen Gottes Jehovah zu ihrem Hauptgebot erhebt, scheint die Vorstellung von mehreren göttlichen Wesen noch nicht vollkommen auszuschließen.“ Dieser Geist weht auch in den spätern Schriftstellern des A. T. —

2) Christus unterscheidet sich selbst deutlich genug vom göttlichen Wesen und betrachtet sich nur als Werkzeug seines Vaters, nimmt deßhalb auch nur für diesen religiöse Verehrung in Anspruch. Erst später hat man, geleitet von kindlicher Bewunderung und dankbarer Pietät gegen Christum zunächst, die Dreiheit in der Einheit geltend gemacht und diese, nachdem der Begriff vernichtet war, wenigstens durch Worte zu erhalten gesucht, auch sich dabei auf Christi eigene Aussprüche bezogen. Diese, nicht authentisch, sind vergebliche Kraftanstrengungen. Christus nennt sich Sohn Gottes als Stellvertreter und Abgesandter Gottes, wegen seiner Aehnlichkeit mit Gott, um sein inniges Verhältniß zwischen sich und seinem Vater auszudrücken rc. — Die spätere Kirchenlehre (über seine Gottheit) ist ein willkührliches, nicht auf Christi Worte gegründetes Gebäude, wozu die ersten Bausteine allerdings die Apostel geliefert haben mögen. — (S. 3 u. 4.)

3) Christi Kreuzestod kann uns nur zeigen, daß das Sittengesetz die höchste Regel für uns sei und uns die Pflicht auferlege, um seinetwillen, selbst das Leben dem Tode nachzusetzen, so wie, daß darin die wahre Freiheit des Menschen beruhe, sich gänzlich und freiwillig unter das, was er als Gottes Willen erkannt hat, zu unterwerfen. — Auf diese Weise allein kann ein „gebildetes Gemüth“ die Erlösung sich vorstellig machen. Die Apostel waren zwar weit entfernt, zu jüdischem und heidnischem Opfercultus zurückkehren zu wollen, allein sie hatten sich noch nicht durchweg zu einer reinen und würdigen Anschauung des göttlichen Wesens erhoben, standen noch mehr oder weniger auf dem Gebiet jüdischer Vorstellungen; darum konnten die Aeusserungen ihres von seinem gewaltsamen Tode im Voraus überzeugten Meisters, daß er für die Seinen den Tod leiden und zum Besten der Welt sein Leben lassen werde, sie leicht zu einer irrthümlichen Uebertragung der alten Opfertheorie auf seinen Tod hinführen; vielleicht wurden von spätern Berichterstattern manche Ausdrücke Christi durch diese bestimmte Beziehung bereichert, wie in den Briefen, wo geradezu gesagt ist, daß er zur Vergebung der Sünden gestorben sei und als Hoherpriester sein eigenes Blut für das Volk zum Opfer dargebracht habe. S. 73 und 74.

4) Im Gottesreich (Christenthum) bedarf es keiner Symbole oder Sakramente mehr (wie im A. T.), sondern nur der innern Anschauung Gottes und Vereinigung mit ihm, die Kirche aber als etwas Sichtbares fordert einen Cultus, der durch Ceremonien sinnbildliche Darstellung und Belebung der religiösen Ideen sein soll; als solche Ceremonien hat Christus Taufe und Abendmahl angeordnet. — Die Taufe ist die feierliche Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft und weist den Täufling auf das im Christenthum zu führende sittlich reine Leben hin. Die Beibehaltung der Kindertaufe gründet sich auf das Verhalten Jesu, so wenig ihr jedoch sonst ein besonderer Einfluß auf den Täufling zugeschrieben werden kann.

— Als durch Augustinus der Wahn aufkam, daß schon die neugebornen Kinder wegen Adams sich forterbender Schuld der Verdammniß geweiht und des Teufels Gewalt unterworfen seien, hielt man die Taufe und den damit verbundenen Exorcismus, im Widerspruch mit der gesunden Vernunft und Bibellehre, für nothwendig zur Seligkeit. — Das Abendmahl schließt für uns besonders drei Momente in sich, erstens daß dieses Mahl ein Erinnerungsmahl an Jesus sei, also sein vorbildliches Leben mit seinem blutigen Aufopferungstode als höchsten Glanzpunkt darin uns in ewig frischem Bewußtsein erhalten solle; zweitens daß es in uns den Gedanken an Jesu Kreuzestod als einen für uns erlittenen Tod erwecke; drittens endlich, daß es als ein Mahl des recht eigentlich durch Christi Blut begründeten neuen Bundes gefeiert werde und uns zu immer klarerer Einsicht in seine erhabene Stiftung, so wie zu immer entschiedenerem Festhalten an derselben hinführe. S. 78—80.

Zum äußerlichen Bande derer, die durch Christum sich zum Gottesreiche leiten lassen wollen, gehört noch ein gemeinsames Bekenntniß, darum verlangt er Matth. 28, 29 als Bedingung der Aufnahme den Glauben an Vater, Sohn und Geist, d. h. den Glauben an den einen wahren Gott, Herrn der Welt und Vater Jesu Christi, an Jesum als den von Gott zu unsrer Rettung gesandten Sohn und an die Macht des in allen dem Guten und der Wahrheit zugewandten Menschen wirksamen göttlichen Geistes. Ein weiteres Bekenntniß hat er weder selbst gefordert, noch irgend einer spätern Zeit die Berechtigung zuerkannt, ein solches als nothwendig zur Theilnahme an der christlichen Gemeinschaft festzusetzen, und darum werden wir auch Jeden als Glied der christlichen Kirche betrachten dürfen, der jenen einfachen Glauben als den seinigen anerkennt, wenn er sich auch nicht in Uebereinstimmung mit spätern Symbolschriften weiß, welchem christlichen Jahrhundert sie immer angehören mögen. — S. 68 u. 69.

Man glaubt in Letzterem einen der Väter des bekannten Leipziger Concils zu hören! — Was der Verfasser in der Vorrede bescheidentlich von sich ablehnt, die Wissenschaft mit einer Menge neuer Forschungen zu bereichern, findet sich vollkommen bestätigt; das Ganze ist ein gewöhnliches Flickwerk von allerlei unchristlichen Meinungen älterer und neuerer Zeit, welche, in diesem Zusammenhang, bereits auf den literärischen Trödelmarkt gehören. Die Männer der protestantischen Wissenschaft, von der einen und der anderen Partei, werden sich bestens verwahren gegen den Vorschlag eines solchen Juste-Milieu.

4.

Die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 15. Jahrhunderts von David Matzke. Breslau 1846. 104 S.

Das Feld der Monographie, welcher sich der neuerwachte historische Sinn mit Vorliebe zugewendet, erfreut sich fortwährend einer sorgsamen Pflege; jedes Jahr treten mehrere derselben ans Licht der Oeffentlichkeit, so daß es fast scheinen möchte, es werde, wenn so viele Kräfte sich dahin wenden, über dem Besondern das Allgemeine vergessen; doch sind nur erst alle Thatsachen der zeitlichen Entwickelung der Kirche Christi in ihren geheimsten Ursachen und Wirkungen erforscht und aufgehellt, dann wird der wissenschaftliche Geist schon von selbst seinen Blick vom Besondern aufs Allgemeine richten, und daran gehen, ein lebendiges Bild des Gesammtzustandes der christlichen Kirche, wie er sich von ihrer Gründung bis auf uns herab gestaltet hat, zu entwerfen. — Bis dieses geschehen kann, sind noch viele Vorarbeiten zu beseitigen. Von diesem Gesichtspunkt aus mitzuwirken, hat auch unser Verfasser über sich genommen, und nach unserm Dafür-

halten, mehr als berechtigt sowohl durch die Wahl der Materie, wie durch seinen Beruf für derartige Leistungen. Es fehlte bis jetzt an einer Bearbeitung des originellen Lehrtypus unseres Religionsphilosophen, so sehr es die Sache längst verdient hätte.

Der Verfasser handelt in sechs Abschnitten über: 1) das Leben des Raymundus und seine Schriften, 2) sein Verhältniß zu seiner Zeit, 3) seinen Standpunkt, 4) sein Prinzip, 5) seine Methode und 6) sein System. —

Das Hauptwerk des Raymundus (geboren in Barcellona, lehrte um 1436 auf der Universität Toulouse Philosophie, Medicin und Theologie; dieß alles über sein Leben Bekannte) ist: **Liber creaturarum s. de homine**, bekannter unter dem Titel: **theologia naturalis s. liber creaturarum etc.** — Er leitet darin in 330 Titeln die vollständige Dogmatik des Mittelalters aus der Natur her, ohne Schrift und Tradition zu Hülfe zu ziehen. Die zweite noch vorhandene Schrift: **Viola animae s. de natura hominis**, ist nur ein compendiarischer Auszug aus der **theologia naturalis**, in dialogischer Form. — Raymunds Schriften fanden eine sehr verschiedene Beurtheilung und Würdigung; es wurde ihm besonders vorgeworfen, es sei unschicklich den christlichen Glauben durch bloße Vernunftgründe stützen zu wollen, da er ein geoffenbarter Glaube sei, zudem habe er sich auf überaus schwache und unhaltbare Argumente gestützt — Montaigne, Hugo Grotius sowie Comenius sprechen sich günstig für ihn aus; ungünstig dagegen Thomasius. Die neuere Zeit ist in ihrem Urtheil unbefangener, sehr anerkennend z. B. Hegel.

Das Zeitalter Raymunds ist in mehr als einer Beziehung unserm gegenwärtigen nahe verwandt. Beide charakterisirt ein Hauptzug, der Zug der revolutionären Gährung. — Alles was bis dahin das geistige und sittliche Leben gehoben und getragen hatte, drohte damals der Vernichtung anheim zu fallen. Schmerzlich mußte es jedes edlere Gemüth berühren, die mühsam errungene Bildung, die späte Frucht so

vieler Menschenalter, dem Alles unterwühlenden und zerstörenden Zeitgeiste als Opfer zufallen zu sehen. Raymund suchte nach Kräften zu wehren und die alte Ordnung der Dinge gegen dieses Andringen feindlicher Elemente von allen Seiten wohl zu schützen. Er erkannte, daß dieß nur geschehen könne, wenn die Bildung, bis dahin das Eigenthum weniger, dem Volke nicht länger vorenthalten würde; wenn in einer dem Volke verständlichen Sprache und in einer dasselbe durch und durch überzeugenden Beweisführung die Wahrheiten, welche tiefsinnige Geister nach langer, anhaltender Arbeit erfaßt und wissenschaftlich begründet hätten, unter die Massen verbreitet und dem Volke Lehre und Verfassung der Kirche in ihrem innern Zusammenhang zum klaren Bewußtsein gebracht würden. Zu diesem Unternehmen konnte aber Raymund die Scholastik nicht anwenden, diese war für den besagten Zweck zu unpraktisch, es müßte eine Weise der Darstellung gewählt werden, welche Alle verstanden, die Alle ansprach, Alle überzeugte. Der ganze Plan Raymunds war, die Scholastik zu populärisiren. — Die Wissenschaft war herangereift, ins Leben des Volkes überzugehen und die Massen zu durchdringen; es war nun an der Zeit, den ganzen Reichthum scholastischer Ideen allen Gebildeten zu erschließen; die theologia naturalis ist so gleichsam eine Encyklopädie der Gesammt-Scholastik, sie führt die Scholastik nicht weiter, sondern faßt in einer gefälligen Darstellung Alles zusammen, was bis dahin Treffendes zur Begründung der Kirchenlehre (besonders von Albert d. Gr., Thomas Aq. und Duns Scotus) gesagt worden (vgl. S. 8—18).

Der Standpunkt des Raymundus ist der ethisch-praktische; diese Tendenz erhellt vorzüglich aus der Bedeutung, welche er der Theologie beilegt, aus der Stellung welche er dem Willen, dem Verstande gegenüber, einräumt und aus der Regel welche er für das Erkennen aufstellt. — Die Theologie befaßt sich ausschließlich mit dem, quae pertinent ad salutem hominis, vel ad damnationem vel

felicitatem, vel ad bonum vel ad malum ejus. Der Kern und Mittelpunkt seiner Betrachtung ist daher der Mensch. Die Gotteslehre bildet nur die Grundlage und Voraussetzung der Sittenlehre — das bloß Theoretische ist ihm niemals Zweck, sondern nur Mittel zum Zweck. Sittliche Herzensergüsse, Ermahnungen und Aufforderungen liebt er über Alles. Verstand und Wille gehören zusammen und bilden das den Menschen vor allen andern Geschöpfen Auszeichnende, aber obschon Theile eines Ganzen sind sie doch nicht von gleicher Dignität. Der Verstand gehört mehr der Naturseite des Menschen an, er operirt mit Nothwendigkeit, während der Wille frei in sich und frei nach außen auftritt; der Wille hebt den Menschen über alle Creaturen empor, er ist das Prärogativ und Specialprivilegium des Menschen, der Wille verleiht ihm majestatem naturae, macht ihn zum König und Herr — imperatorem et regem totius naturae. Der Wille ist der unvergängliche Sitz, das unsterbliche Gefäß Gottes (Dei habitaculum perpetuum et immortale). Darnach gestaltet sich seine Ansicht über das Erkennen. Dieses ist vom praktischen Leben, vom Willen abhängig; es hat zwei Stufen: — die erste ist, daß wir das durch Wort und Rede Bezeichnete verstehen, — diese Stufe nennt er Cogitare. Auf dieser Stufe verhalten wir uns noch indifferent; wir setzen uns aber in Beziehung zu dem Gedachten durch Affirmiren oder Negiren desselben, — dieß ist die zweite Stufe. Was einmal von uns negirt oder affirmirt ist, das ist es auch in all' dem was mit ihm zusammenhängt, und darum ist eine sichere Regel für die Affirmation und Negation, besonders in Dingen, die unser Wohl und Wehe betreffen, äußerst wichtig. — Alles hat seinen Widerspruch. Beides kann nicht zugleich wahr sein, der Mensch muß daher das Eine bejahen, das Andere verneinen; was nun zu seinem Nutzen, zu seinem Heile, zu seiner Erstarkung im Guten, zu seiner Erhebung und Vervollkommnung in seiner Menschenwürde beiträgt, wodurch Freude und Zufriedenheit u. s. w. in ihm erzeugt wird, das

ist er verpflichtet zu bejahen, zu glauben und in sich aufzunehmen. — Auch das religiöse Erkennen ist auf die Rücksicht des Nützlichen, des praktisch Guten gegründet, so z. B. entspringen aus der Annahme und der Erkenntniß des Seins Gottes die höchsten Güter des Menschen, Freude Hoffnung u. s. w. Das Nichtsein Gottes hingegen führt Verzweifung und Trostlosigkeit mit sich — (vgl. S. 19—24).

Das Princip Raymunds spricht sich dahin aus, daß wir durch Erkenntniß der Natur und unserer selbst zur Erkenntniß Gottes und überhaupt zur Erkenntniß alles dessen gelangen, was zu unserem Heile dient. — Augustinus, Hugo v. St. Victor und Thomas Aq. hatten theilweise diesen Gedanken schon ausgesprochen; das Neue und ihn von seinen Vorgängern Unterscheidende bei Raymundus ist, daß er die Empirie im weitesten Sinne zur Basis seines Wissens macht und dem ganzen Gebiete der christlichen Lehre seiner Zeit zu Grunde legte, während der Nominalismus nur auf die innere Seelenerfahrung den größten Nachdruck gelegt hatte.

In der ganzen Heilswissenschaft giebt es keine Wahrheit, die der Mensch nicht auf das Zuverlässigste und Gewisseste aus sich selbst finden könnte, so z. B. weil der Mensch lieben kann, muß Gott die Eigenschaft des Liebenswürdigen haben, weil er erkennen kann, so muß Gott erkennen, weil er die Wahrheit und das Gute erstrebt, so muß Gott die Wahrheit und das Gute, weil er bis ins Unendliche bitten kann, so muß Gott reich an Gaben, weil er sündigen kann so muß Gott Richter und Vergelter sein u. s. w.

Ist so der Mensch für Alles, was er zu wissen nöthig hat, das Medium des Beweises, so muß er vor allen Dingen sich selbst kennen. Die Selbstkenntniß ist aber bedingt durch die Kenntniß der Dinge außer uns. Der Stufengang der Gesammterkenntniß ist also dieser, daß wir von der Erkenntniß der Creatur zur Kenntniß unserer selbst und von dieser zur Kenntniß Gottes gelangen. — Die Erfahrung ist also Organ des Wissens, — experientia est rerum magistra; die

Wissenschaft ist Erfahrungs-Wissenschaft (**cognitio experimentalis**). Die Erfahrung theilt sich in drei Abstufungen: **primus gradus est per opera, quae homo videt extra se in aliis; secundus gradus est per opera, quae homo sentit in proprio corpore suo fieri; tertius gradus est per opera, quae homo sentit et percipit fieri circa suam animam.** Alles auf diesem Boden ruhende Wissen ist unfehlbar, untrüglich und unwandelbar, denn es wird herausgelesen aus einer Schrift, die Gott mit seiner eigenen Hand in jede Creatur, in des Menschen Geist und Körper verzeichnet hat. Gott hat nämlich dem Menschen zwei Bücher verliehen, das Buch der Creaturen oder der Natur, und das Buch der Offenbarung oder der Schrift. — Beide Bücher, als von demselben Verfasser stammend, widersprechen sich nicht, sondern harmoniren vollständig mit einander. Einzelne formelle Differenzen stören diese Harmonie nicht. — Das Buch der Natur ist Allen gemeinsam, liegt offen vor Aller Augen da; das Buch der Schrift aber ist der Masse verschlossen und kann nur von einem kleinern Theile gelesen und verstanden werden; es ist dem Mißverständniß ausgesetzt, am Buch der Natur aber kann Niemand zum Ketzer werden. Der Inhalt der Schrift übersteigt all' unser Denken, er kann nur auf dem Weg des Glaubens begriffen werden. Die Natur ist für den Menschen die Quelle des Wissens, die Schrift aber die Quelle des Glaubens. Das Buch der Natur muß vor dem Buch der Schrift gelesen werden, so daß also in einem gewissen Sinne das Wissen dem Glauben vorangeht; um aber das Buch der Natur lesen zu können, muß der Mensch vorher geistig wiedergeboren sein, er muß vor allem Anderen den Glauben der Kirche unbefangen in sich aufnehmen und zu ihm in der Taufe mit kindlicher Einfalt sich bekennen. — Dieser kindliche Glaube reicht aber nicht für immer aus; der Verstand will begreifen; nun kann der Inhalt des Glaubens nicht begriffsmäßig erfaßt werden, aber er will, wenn nicht das Was, doch das Warum des Glaubens d. h. die Kriterien des göttlichen Wor-

tes erkennen. — Dazu gelangt man, wenn man sich an die Natur wendet, Gott und seine Eigenschaften durch die Creaturen erkennt — dann bekömmt die Schrift ein heiliges unveräußerliches Ansehen für uns, denn wir vermögen sie in ihrer Göttlichkeit zu verstehen und zu begreifen. So angesehen ist das Buch der Natur der Weg und Pfad, Thür und Pforte, introductorium et lumen quoddam ad librum sacrae scripturae, in quo sunt verba Dei, et ideo ille (liber naturarum) praesupponit istum. Aber nicht bloß den göttlichen Grund der Schrift erkennen wir vom natürlichen Standpunkt aus am sichersten, die Natur versieht uns auch selbst mit einem Wissen, das uns bei dem schwierigen Geschäfte der Auslegung der Schrift vor Irrung bewahrt. Denn hinsichtlich des ethischen Gehaltes sind beide Bücher einander vollkommen gleich. Was das Buch der Natur per modum probationis (quia ibi probatur per ipsas creaturas, quod ita debet facere homo), das lehrt das Buch der Schrift per modum praecepti et per modum mandati, per modum monitionis et exhortationis, promittendo et comminando. Anders gestaltet sich das Verhältniß hinsichtlich des dogmatischen und spekulativen Gehalts, da die Schrift göttliche Geheimnisse in sich schließt. — Die Vernunft erforscht schon aus sich selbst die allgemeinen religiösen Ideen wie z. B. Weltschöpfung u. s. w. — um so mehr wird sie daher als christliche, von Gott erleuchtete und begnadigte Vernunft die Wahrheiten der Schrift aus der Natur entnehmen und herzuleiten im Stande sein; — die natürliche Gotteserkenntniß ist sonach der geschickteste Interpret der Schrift, die lebendige regula fidei, Norm für Alles, was dem Christen zur Entscheidung vorgelegt wird. Was ihre Form betrifft, überragt sie alle anderen Wissenschaften; sie argumentirt durch Gründe, die unbestreitbar, unantastbar sind, weil sie jeder aus eigener Erfahrung kennt, und darum leicht sich aneignen kann, während bei andern Wissenschaften viele Vorkenntnisse nöthig sind. Sie setzt keine voraus, verweist auf kein Buch, nicht einmal

auf die Bibel, denn sie will eben auf diese erst vorbereiten; sie entwickelt Alles aus dem Menschen, aus seiner Seele. — Darum kann Jeder, weß Standes er immer sei, zu ihr gelangen. — Sie ist die Grundwissenschaft, das Einmal Eins im Wissen. — So findet der Verstand für seinen Drang, den Grund des Glaubens zu erforschen, in der natürlichen Theologie Befriedigung; der kindliche Glaube entwickelt sich zum bewußten, vermittelten. Allein so hoch immer diese natürliche Gotteserkenntniß anzuschlagen ist, die biblische Lehre von Gott und seinem Werk vermag sie nie zu ersetzen; sie will dieß auch nicht, bringt vielmehr die Hoheit und Unentbehrlichkeit der hl. Schrift Allen zum Bewußtsein. Dieß ist schon der Fall im ethischen Gebiet, in welchem sie doch vollkommen gleich sind, mehr aber noch im Dogmatischen. Das Buch der Natur bringt es hier nur bis zur abstrakten Allgemeinheit der Ideen; das Concrete, Lebendige lehrt es uns in der Schrift suchen, et sic apparet summa concordia, summa consonantia et summa convenientia inter librum s. scripturae et librum creaturarum et quod liber creaturarum servit et famulatur libro s. scripturae quasi imperanti et praecipienti.

Die Offenbarung der Natur ist nach Raymund eine eben so nothwendige als die der Schrift, diese erhält durch jene den nöthigen Halt und die feste Stütze. Durch diese Auffassung tritt er in Gegensatz gegen die Skepsis seiner Zeit, gegen den Nominalismus des Wilhelm von Occam. u. A. Alle Lehren des Christenthums will er auf natürlichem Wege finden und begründen. Den ganzen Inhalt des Glaubens überliefert er in dieser Weise dem Wissen. — Nach Raymund ist also der Begriff der „natürlichen Theologie" nicht der im gewöhnlichen Sinne (als die auf die Vernunft sich stützende Deduction der allgemeinen Grundsätze der Religion, wie Existenz und Einheit Gottes u. s. w. und im Gegensatz zur positiven Theologie) gefaßte, sondern sie ist ihm natürliche Theologie im eigentlichsten Sinne des Wortes, d. h. aus der Natur ab-

geleit

strahirt, von wo aus alle Dogmen, auch die specifisch christlichen begründet werden. — (Vgl. S. 24—38).

Methode. Raymund will in der angegebenen Weise die kirchlichen Lehren allen nur einigermaßen Gebildeten zur klaren Anschauung bringen; er mußte an das allgemein Bekannte, an das, was die tägliche Beobachtung im Gebiete der Natur wahrnimmt, anknüpfen. Die Methode ist darum sehr einfach, sie läßt sich unter vier Hauptpunkten, der Natursymbolik, dem Vergleichen, dem Reguliren und Normiren zusammenfassen.

Die ganze sichtbare Welt ist ein Symbol Gottes. Das Sein, Leben, Empfinden und Erkennen, welches dem Weltall einwohnt und sein Wesen constituirt, ist ein Fingerzeig auf das Sein, Leben, Empfinden und Erkennen Gottes. Besonders giebt der Mensch das Bild Gottes am treuesten wieder. Die Einheit seiner Gattung weist auf die individuelle Einheit Gottes hin, die potentielle Unendlichkeit seines sich fort und fort regenerirenden Geschlechts auf die aktuelle Unendlichkeit Gottes, seine formbildende Geschicklichkeit an ihm fremdartigen Stoffen auf die Stoff und Form hervorbringende Weltschöpfung Gottes, seine Fähigkeit sich ähnliche Wesen zu erzeugen, auf die Entfaltung Gottes aus sich selbst. — Die niedern Creaturen werden in ihrem Verhalten gegen den Menschen Symbol und Leitstern für sein sittliches Handeln. Die Himmelskörper geben ihm Licht und Wärme, die Luft Leben und Odem u. s. w. — Diesen Dienst verrichten die Creaturen alle in der lieblichsten, gefälligsten Weise, ohne Murren, ohne Erschlaffung. — Wie nun sie dem Menschen ihrer Natur gemäß d. h. gezwungen und instinktmäßig, so muß der Mensch Gott seiner Natur gemäß d. h. mit Freiheit dienen, und so der Natur in seiner Weise folgend, wird er sittlich handeln.

Jede Symbolik beruht auf Vergleichung, ist im Grunde selbst Vergleichung. Diese ist für Raymund ein zweites Mittel, seine Sätze auf die Allen einleuchtendste Weise zu entwickeln,

er betrachtet dieses Mittel als ein sehr wirksames, die Vergleichung ist ihm via intrandi in notitiam cujuslibet rei, totum secretum et clavis totius cognitionis hominis de seipso. Der Mittelpunkt aller Vergleichung ist der Mensch, das Schema der ganzen natürlichen Theologie ist darum die Vergleichung des Menschen mit den übrigen Creaturen. — Jede Vergleichung geschieht mit Bezug auf die Aehnlichkeit und auf die Verschiedenheit, darnach gestalten sich zwei Haupttheile, welche sich weiter gliedern, je nachdem die Vergleichung beim Allgemeinen stehen bleibt oder ins Einzelne eingeht, so daß das Ganze vier Theile erhält:

Vergleichung des Menschen mit der Creatur: 1) in Hinsicht der Aehnlichkeit; a. im Allgemeinen, b. im Besondern; 2) in Hinsicht der Verschiedenheit; a. im Allgemeinen, b. im Besondern. Jede Vergleichung liefert ein bestimmtes Ergebniß, dieses benutzt Raymund als Regel, das Vorangehende zu prüfen, das Nachfolgende zu entwickeln. — Zur Erläuterung bedient er sich hiebei Beispiele eigener Art; wir führen das an, mit welchem er die Gegenwart Christi im hl. Abendmahl zu verdeutlichen sucht. — Wie ein Wort in mehreren Ohren zugleich und auf einmal ist, so kann auch der verklärte Leib Christi an mehreren Orten zugleich und auf einmal sein. Und wie das Wort, der Ausdruck vervielfältigt wird, ohne daß damit auch seine Bedeutung vervielfältigt oder verändert würde, so kann auch die Hostie bis ins Unendliche vervielfältigt werden, und der inwohnende Leib Christi doch immer derselbe bleiben. Ja auch theilen kann man eine Hostie und jeder Theil hat die Eigenschaft des Ganzen, wie man einen Spiegel zerschlagen kann und jedes Stückchen die Gegenstände ebenso reflectirt, wie der ganze Spiegel. — Der Mensch steht in einem Verhältniß zu seinem irdischen Vater, zu Gott und zu Christus. Dieß wird veranschaulicht durch die dreifache Abhängigkeit der Glieder des Körpers von Leber, Herz und Kopf. — Die Glieder empfangen von der Leber mittelst der Venen die groben Säfte, so der Mensch von seinen

leiblichen Eltern den Körper; den Gliedern strömt vom Herzen mittelst der Arterien die natürliche Wärme und der Lebensgeist zu, so belebt Gott den erzeugten Körper mit dem unsterblichen Geist; vom Kopfe aus sind mittelst der Nerven die Glieder mit Gefühl und Bewegung begabt, so erhält der Mensch von Christo das wahre Leben, die Seligkeit, die Gnade. — (Vgl. S. 39—47).

System. Die Selbsterkenntniß ist der Schlüssel der Gotteserkenntniß. In der Selbsterkenntniß lassen sich mehrere Grade unterscheiden; zuerst erkennt sich der Mensch als ein Wesen der Natur, nach dem Grund seiner als eines Naturwesens forschend gelangt er zur Erkenntniß des Schöpfers; sodann erforscht er seine ihn vor der Natur auszeichnenden Vorzüge, lernt sich als ein vernünftig freies Wesen kennen, das einer höhern moralischen Weltordnung sowie einem überirdischen Richter untergeben ist; endlich erfaßt er sich in seiner besondern Eigenthümlichkeit, wie er sich seiner selbst bewußt ist, erfährt von hier aus die Pflichten gegen Gott sowie die Mittel, dieselben zu erfüllen. Demgemäß hat der Bearbeiter das System Raymunds unter folgenden drei Abschnitten entwickelt:

1) Der Mensch, ein natürliches Individuum, in seiner Beziehung auf Gott, den Urgrund alles natürlichen Daseins.

2) Der Mensch, ein intelligentes freies Wesen, in seiner Beziehung auf Gott, den Herrn einer moralischen Weltordnung.

3) Der Mensch, eine Person, in seiner Beziehung auf seine Pflicht, seine Schuld und seine Erlösung (S. 48—104).

Was der Herr Verfasser angestrebt: „in der Darstellung sich strenger Objectivität zu befleißen und zugleich in das Ganze Einheit und lebendige Anschaulichkeit zu bringen," das ist ihm nach unserer Ansicht in einem hohen Maße gelungen; sich zur Ehre und der Wissenschaft zum Gedeihen möge er sein Talent für solche Leistungen auch künftighin

bethätigen. — Mit diesem Wunsche schließen wir die Anzeige dieses Schriftchens, dem wir von Herzen recht viele Leser wünschen.

5.

Gespräche aus der Gegenwart über Staat und Kirche. Stuttgart 1846 bei Becher. VI. u. 371 S. kl. 8.

Nur mit vielem Vergnügen machen wir unsere Leser auf die vorstehende höchst interessante Schrift aufmerksam. Die Vorrede, mit „die Verfasser“ unterzeichnet, läßt auf zwei oder noch mehrere Urheber des Werkes schließen. Dem Buche selbst sieht man eine Getheiltheit nicht an. In den mitgetheilten Gesprächen spiegeln sich nur die Gespräche der großen Gesellschaft unserer Zeit ab. Keine auch nur etwas hervorragende Richtung der Zeit bleibt unbesprochen; sie erhält einen Vertreter in einer der das Gespräch fortführenden Personen. Dasselbe ist der Fall mit den kirchlichen und politischen Gegensätzen. Katholicismus und Protestantismus, und was den letztern angeht, Pietismus und Rationalismus, — ferner: Monarchismus, Aristokratismus, Constitutionalismus, Demokratismus, Radicalismus, Communismus, Industrialismus und Bureaukratismus. — Alles dieses kommt zur Sprache und erhält seine Verfechter. Sprache selber und Haltung sind im Buche überall würdig, edel und gemessen, und beurkunden keine geringe Höhe der Bildung der Verfasser. Der Gedankenfluß ist klar und einfach. Die Anschauungen quellen aus der Tiefe. Der Zweck der Schrift entspricht dem Adel und der Güte der in allen Zeilen sich offenbarenden Gesinnung. Wir dürfen dem Buche eine schöne Zukunft versprechen. Den darin reichlich gegebenen Winken über die Folgezeit und das, was sie von uns verlangt, dürfte das geeignetste Gehör zu Theil werden. Die Wunden der Gegenwart werden nicht verhehlt und nicht verdeckt, sie werden aufrichtig gezeigt, aber

der Balsam nicht vorenthalten, der sie heilt. Die her-
ragendste Persönlichkeit ist Waldheim. Er ist bei aller
sigen Unparteilichkeit und Objectivität der eigentliche Führer
vierzehn Gespräche, und selbst bei jenen anwesend, bei wel-
er abwesend ist, sofern nämlich man das Gespräch auf
spätere vorbereitet, wobei er den Ausschlag gibt, oder
ein früheres zurückweist, bei welchen er anwesend war.
Grundton in den Gesprächen ist edles Vertrauen der
Unterredenden zu einander. „Zwischen denen, die des
rn Wille an einander gewiesen hat, ziehe ich selbst die
rsten Zwistigkeiten einer dumpfen, abgemessenen Ver-
ossenheit vor, die aus Bequemlichkeit oder feiger Sorge
ermeidet, das Wichtigste und Nöthigste zu berühren." S. 3.
rt sich schon im ersten Gespräche die atheistische Philo-
hie Feuerbachs breit machen, und ist ihr dasselbe in spä-
n Unterredungen in Absicht auf die Consequenzen, die sich
aus diesem frivolen Systeme ergeben, gestattet; — so
t die sieghafte Gegenrede nicht, und bringt die vielgestal-
Unwahrheit zum Schweigen. Es ist das vorhin ange-
te, in den Gesprächen stets bekämpfte System, welches
in Betreff der gegenwärtigen Regierungsformen in einem
rmaaße von Unzufriedenheit also ausspricht: „Jede vor-
ene Regierung und Verfassung widerspricht dem Begriffe
wahren und allgemeinen Freiheit, jede ist nur eine an-
Gattung von Manifestationen der Unfreiheit." S. 15. Leider
ist die Unzufriedenheit nicht nur jenem Systeme eigen, sie
ziemlich allgemein, und das zweite Gespräch zeigt, wie
g der Oekonom und der Bureaukrat in ihrer kurz-
igen Weisheit es verstehen, dem Uebel zu begegnen, das
er mehr in die Gesellschaft hereintritt. Geben sie doch
r vielfach Grundsätze preis, die eben so ungeschichtlich
radical sind, und in religiöser Beziehung noch rationali-
obendrein, weßwegen sie selbst eine Lection sich gefallen
n müssen, die ihnen im dritten Gespräche wohlverdient die
istische Philosophie gibt. Das sogenannte Beamtenchri-

stenthum wird in seiner durchgängigen Verkehrtheit schonungslos aufgedeckt und in seiner Fundamentlosigkeit nachgewiesen. Damit zeigt es sich sattsam, daß nicht jedes Ministerielle auch darum schon das wahrhaft Conservative ist, vielmehr erweist es sich in seinen Anhängern sehr oft eben so radical, wie der schroffste Radicalismus. Ueber Repräsentativverfassung, Constitution, constitutionelle Monarchie enthält schon das zweite Gespräch treffliche Bemerkungen, die sich in spätern nur fortsetzen. Ueberhaupt ist die politische Seite des Buches ganz vorzüglich und offenbar in jedem Sinne meisterhaft. Ueber den sogenannten absoluten Staat, in seiner mehrfachen Erscheinungsweise, über Machiavellianismus, über die falsche Theokratie, über den philantropischen Staat u. s. w. finden sich allenthalben die schlagendsten Bemerkungen. Sie verrathen alle einen tiefsinnigen, weisen, in der Schule des Lebens gebildeten Staatsmann. Auch über Anderes, was in das Zeitleben eingreift, finden wir Erörterungen; so über die Grundsätze des jungen Teutschlands, über den modernen Pantheismus, den Feuerbachianismus, sammt Consequenzen daraus, über die neuesten Bewegungen in der politischen Welt, über Presse, Censur, über die neueste Richtung in Kunst und Wissenschaft, die romantische Schule, — über Teutschland, seine Einheit, seinen Beruf, über den teutschen Bund, über christlich-germanische Monarchie im Gegensatz zur antiken Staatsidee, über wahre und falsche Freiheit. Das zwölfte Gespräch lenkt so recht in die religiösen Zeitfragen ein, in die Stellung des Katholicismus und Protestantismus zu einander, die Vereinigung des religiös Getrennten, das Seligkeitsdogma, die symbolischen Bücher, den Rongeanismus. Endlich begegnen wir sehr beherzigenswerthen Erörterungen über die Gestaltung der Dinge in der nächsten Zukunft.

Wir können nicht leicht zu viel sagen von dem großen Interesse, das diese Schrift für Alle in der Gegenwart hat, von der Objectivität und Unparteilichkeit der Haltung, die auf allen Blättern sichtbar ist, von dem Adel und der Würde der Gesinnung, die sich durch Alles ausspricht. Alles dieß zusammengerechnet berechtiget uns zu dem Ausspruche, daß diese höchst geistreiche Schrift unendlich viel Gutes zu wirken die Bestimmung habe, weßwegen wir ihr selbst, wie schon oben bemerkt, eine glückliche Zukunft versprechen dürfen. Die Zeit wird unser unparteiisches Urtheil bestätigen, das sich auch da nicht getrübt fand, wo uns die Lust anwandelte, ein kleines Fragezeichen zu setzen.

6.

Ernst von Lasaulx, Professor an der Universität München, Mitglied der dortigen Akademie: Religionsphilosophische Schriften,

und zwar:

a. Ueber das Studium der griechischen und römischen Alterthümer. München 1846.

b. **De mortis dominatu in veteres. Monaci 1835.**

c. Die Sühnopfer der Griechen und Römer, und ihr Verhältniß zu dem Einen auf Golgatha. Würzburg 1841.

d. Das Pelasgische Orakel des Zeus zu Dodona. Würzburg 1841.

e. Ueber die Linosklage. Würzburg 1842.

f. Ueber die Gebete der Griechen und Römer. Würzburg 1842.

g. Ueber den Fluch bei Griechen und Römern. Würzburg 1843.

h. Prometheus, die Sage und ihr Sinn. Würzburg 1843.

i. Ueber den Eid bei den Griechen und
k. bei den Römern. Würzburg 1844.

Warum wir auf die so eben der Reihe nach verzeichneten Abhandlungen des Herrn Prof. Dr. v. Lasaulx die Leser unserer Zeitschrift, und zwar mit besonderem Nachdruck aufmerksam machen, wird aus Nachstehendem einleuchten.

In einer Zeit, wie die unsrige eine ist, in der durch einen allhinwirkenden negativen und destructiven Geist nicht nur Dieses oder Jenes am Christenthume, sondern das Christenthum selbst in seiner Ganzheit in Frage gestellt wird, ist nothwendig, eben dieses Christenthum in seiner ganzen und vollen, in seiner innern und äußern Wahrheit auf einleuchtende Weise der Welt darzuthun. In das Bereich dieses umfassenden Einen großen Beweises gehört als wesentliches, integrirendes Glied unter Anderm jener religionsphilosophische Beweis, der, indem er die zeitlichen Erscheinungsweisen der Religion in der Menschheit in sich faßt, eben so der Historie, wie der Religionsphilosophie angehört, und darum füglich der religionshistorische genannt werden könnte.

Dieser, eigentlich durch das Leben und die Geschichte der Menschheit selber geführte Beweis, zeigt eine zweifache Seite an sich auf.

Erstens soll sich mitten aus dem religiösen Empfinden, Fühlen, Denken, Sehnen und Verlangen der Welt heraus ein innerer Zusammenhang des menschlichen Wesens mit dem Christenthume beurkunden; an sich selber soll die Menschheit die Erfahrung machen, daß sie geistig etwas bedürfe, was zur Befriedigung ein Anderes und Höheres voraussetzt, als was der Mensch aus sich selber zu nehmen im Stande ist; und von diesem Andern und Höhern soll dann später erwiesen werden, daß es das nun schon seit achtzehnhundert Jahren in die Erscheinung getretene Christenthum sei. Das Christenthum offenbart sich auf diese Weise als innere Wahrheit dadurch, daß es sich als dasjenige darstellt, was seiner

Natur nach die Bestimmung hat, eben jenes vom menschlichen Geschlechte an sich selber historisch erfahrene Bedürfniß des Geistes seinem ganzen Umfange nach zu befriedigen.

Zweitens soll und wird sich, wenn das Erste erwiesen, das Christenthum sofort auch in einem weitern welthistorischen Sinne als jenes Werk der göttlichen Providenz dergestalt darthun, daß es sichtbar ist, der Plan Gottes mit der Menschheit erfülle sich im Christenthume, und nur in demselben. Das Christenthum erscheint alsdann als Mittelpunkt der Weltgeschichte.

Wir glauben unsere Gedanken hinlänglich angedeutet zu haben, und gehen nicht weiter in die Natur jenes Beweises der Wahrheit des Christenthums aus der Religionshistorie ein. —

Aber das wird bald in die Augen springen, daß der Gelehrte, der sich einem solchen Geschäfte unterziehen will, durch ganz besondere Gaben und Eigenschaften ausgezeichnet dastehen müsse. Es gehört dazu erstens eine seltene Kenntniß der Literatur der alten Welt. Zweitens wird erfordert eine große Unpartheilichkeit, die weit davon entfernt ist, einer Vorstellung oder einem System zu lieb eine Wahrheit zu opfern. Drittens wird hinter der tüchtigen Kenntniß des heidnischen Alterthums die des Wesens des Christenthums nicht zurückstehen dürfen. Viertens gehört zum Ganzen eine große Schärfe des Urtheils, sowohl um das einzelne Moment in seiner individuellen Wahrheit zu erkennen, als um es mit einem andern zu vergleichen; und endlich eine nicht geringe Tüchtigkeit in der Kunst, Schlüsse zu ziehen.

Glauben wir einerseits damit die Zahl derjenigen Eigenschaften noch nicht erschöpft zu haben, die im Religionsphilosophen vereinigt sein wollen; so tragen wir andrerseits kein Bedenken, die meisten derselben in glücklicher Vereinigung in Herrn v. Lasaulx zu treffen, und mit Freude erkennen wir in ihm den Mann, dem der Beruf zu Theil geworden, das Heidenthum uns darzustellen, besser, gründlicher und tiefer

als es bisher geschehen ist, das Heidenthum, wie es welthistorisch dasteht, im Gegensatz zum Christenthume. — Weit von der Anmaßung entfernt, Anderen Lebensaufgaben stellen zu wollen, die sie in sich selber schon vorher besser erkannt haben, wollten wir dieses Umstandes doch nicht gerne unerwähnt lassen, und zwar schon um unserer Leser willen, vor denen wir das besondere lebendige Interesse weder verschweigen wollen noch dürfen, das wir in der Gegenwart an den Männern der Wissenschaft eben so aus Pflicht, als aus Liebe und Verehrung nehmen.

Nichts wäre uns erwünschter, als in jede der vorstehenden Abhandlungen mit derjenigen Ausführlichkeit eingehen zu dürfen, die sie alle verdienten. Wir müssen uns aber beschränken. Begegnen wir ihnen im Besondern nach der oben eingehaltenen Reihenfolge.

a. Wir stellen die Abhandlung **über das Studium der griechischen und römischen Alterthümer** deßwegen voraus, weil wir hier alsbald mit dem Standpunkt bekannt werden, den der Herr Verfasser bei jenen Studien einnimmt, die er sich zur Lebensaufgabe gesetzt hat. Leuchtet es hier ein, daß sein Streben dahin geht, das **Alterthum**, vorzugsweise das **griechische** und **römische**, also das **klassische**, nach seiner **politischen**, **moralischen**, **künstlerischen** und **religiösen** Seite wissenschaftlich zu erforschen, und gibt schon die erste Abhandlung unzweideutiges Zeugniß darüber, wie weit er in seinen gründlichen Untersuchungen schon gekommen sei; so hat für uns, den Standpunkt des Verfassers, sowie die bei längerer Einhaltung dieses Standpunktes schon gewonnenen Resultate betreffend, der Ausspruch Seite 9 nicht geringe Bedeutung, „in der Religion sei zwischen der griechisch-römischen und zwischen der jüdisch-christlichen ein viel tieferer Zusammenhang, als gewöhnlich angenommen werde.“ Indem der Verfasser diesen Zusammenhang näher, wenn auch kurz, bestimmt, hebt er zwei Momente namentlich hervor, die auch uns die rechten, wahren und

maßgebenden zu sein scheinen. Zuerst sagt er: „Es sind dieselben, wie es scheint, der menschlichen Natur eingeborenen Ideen, welche allen Religionen zu Grunde liegen, und überall, klarer oder trüber, offenbarer oder verhüllter, hervortreten.“ Dann zweitens: „Nicht bloß das Judenthum, auch das Heithum bildete eine Vorstufe des Christenthums.“ Der Verfasser ist in seinem ersten Ausspruche gewiß sehr weit davon entfernt, Heidnisches mit Christlichem zu identificiren: aber jene Ideen, die er meint, sind ja nicht Erzeugnisse des Heidenthums, sondern es sind die der menschlichen Natur eingeborenen, und darum unverlierbaren Ideen, jenes göttliche Erbe, dessen der innere Mensch bei aller sonstigen Verkümmerung seines Wesens nicht verlustig gehen kann. Diese Ideen sind es, die am Menschen in so fern für seine geistige Wiederherstellung arbeiten, als sie sich in das Bewußtsein eindringen, und dieses so bestimmen, daß sich ebenso eine Erkenntniß des aus der Sünde stammenden unglücklichen Zustandes des Geschlechtes, als eine Ahnung, ein Gefühl, eine Sehnsucht und Hoffnung einer Erlösung im Gemüthe erzeugt. Tritt nun zu diesen innern Vorgängen noch die göttliche Providenz, und zwar erweckend, leitend und führend hin; so kann es nicht fehlen, es muß und wird sich auch im Heidenthum, wie im Judenthum, eine Vorbereitung auf das Christenthum an den Tag geben, und das Christenthum eben so als Werk der Gottheit, wie als innerste Angemessenheit an die höchsten geistigen Bedürfnisse des menschlichen Geschlechtes erscheinen. Diese zweifache, bei aller Zweifachheit aber doch Eine Wahrheit des Christenthums läßt sich mit einer Evidenz darthun, die selbst noch über die mathematische hinausliegt. Allerdings handelt es sich hier um keine Rechnung mit der Zahl, wohl aber setzen sich, was mehr ist, der Geist der Menschheit und seine Geschichte ein, um das Facit hervorzubringen. In diesem Sinne fassen und deuten wir die S. 10 vorkommenden Worte unseres Verfassers: „Der Kultus der Griechen und der Römer, der älter ist als ihre Mythologie, enthält, wie ihre ganze Bildung,

mehr ächt und ursprünglich Menschliches, als irgend ein anderer volksthümlicher Gottesdienst. Das Christenthum aber, welches von Anfang an, als Weltkirche nicht blos die Juden, sondern alle Völker umfassen wollte, und von den Juden verworfen, sich vorzugsweise zu den Heiden wandte, und Rom zu seinem Centrum wählte, nahm eben darum keinen Anstand alles ächt Menschliche aller Völker sich zu assimiliren; was es um so leichter durfte, als die Schrift ausdrücklich behauptet, daß der Stifter des Christenthums, der identisch ist mit seiner Lehre, so alt, ja älter sei, als die Welt, und vorgesehen im Plane der göttlichen Providenz, aller menschlichen Entwicklung von der Welt her, zu Grunde liege. Und in der That, wenn der Logos seit Grundlegung der Welt der Vermittler ist, zwischen Gott und der Welt, und nach seinem Bilde der Mensch geschaffen ward; so ist alles rein Menschliche als solches auch christlich, und die Kirche hat, indem sie dieses sich aneignet, nur ihr Eigenthum, die unter den Völkern vertheilte ihr gehörende Wahrheit an sich zurückgezogen.“ —

b. Wie wenig bei unserm Verfasser die Gefahr zu befürchten sei, er gerathe in eine solche Ueberschätzung des Heidenthums hinein, daß er das letztere dem Christenthume gleichsetze, dafür bürgt seine Schrift **de mortis dominatu in veteres.** An die Ursünde anknüpfend, durch welche der Tod in die Welt gekommen ist, beschreibt er diesen Tod nach allen jenen vielfachen Gestalten, unter welchen er in der Menschheit zur Erscheinung gekommen ist. Sünde, Schuld, innerer und äußerer Zwiespalt, Kampf, Unglück, Unseligkeit und Elend aller Art, Zweifel, Ueberdruß und Eckel am Leben, und endlich Verzweiflung, das sind die Dinge, die uns aus heidnischen Philosophen, Dichtern, Geschichtschreibern, Rednern und Staatsmännern in reichstem Maße als dasjenige vorgeführt werden, was so recht den Inhalt des heidnischen Lebens, als des heidnischen bildet. Die bei dieser Schilderung an den Tag gelegte Gelehrsamkeit muß wenigstens eine ungewöhnliche und

seltene genannt werden. Gegen das Ende der Darstellung hin, erhebt sich die Ahnung und Hoffnung von einem kommenden Heil im Herzen der Menschheit. Je fester der Verfasser von der objektiven Wahrheit dessen, was er uns schildert, überzeugt ist, desto mehr muß ihm die Vorstellung derer ein Lächeln ablocken, welche im Heidenthume nur Heiterkeit, nur Lust und Freude des Lebens erblicken wollen. Vielleicht, daß diese falsche Vorstellung dazu beigetragen hat, die Erwartungen des sogenannten jungen Teutschlands um ein Vieles hinaufzuspannen, das ein sinnliches Heidenthum ohne alle Tugend will. Bei dem in unserer Zeit so sichtbaren Drange von Tausenden zu dem mißverstandenen Heidenthum hin, kann unser Rath, den wir dem Verfasser geben möchten, ihm selber nicht unerwartet kommen, der Rath nämlich, die Schrift **de mortis dominatu** in einer teutschen Bearbeitung auch dem größern Publikum zugänglich zu machen. Wir unsererseits ersprechen uns keinen geringen Nutzen davon.

c. Die Sühnopfer der Griechen und Römer, und hr Verhältniß zu dem Einen auf Golgatha. Hat uf diese Abhandlung unseres Verfassers Friedr. Creuzer n IV. Bande der dritten Umarbeitung seines großen Werkes: ymbolik der Mythologie, S. 636 als auf eine gehrte Monographie empfehlend hingewiesen, in der man eine eitere, seine eigene ergänzende Entwicklung des alten Opferultus findet; so hat dieser ehrwürdige Veteran dadurch nur ezeigt, welch billige und gerechte Schätzung bei ihm das erdienst finde. In der genannten Abhandlung begegnen wir leich Anfangs folgendem Gedanken: „Wenn die Weltgeschichte icht der Menschen Werke, sondern Gottes durch die Menhen ist, und ein allmächtiger Wille das Ganze ordnet; enn, wie der Philosoph[1]) lehrt, das der Geburt nach Späere der Idee und Substanz nach das Frühere und alles Werden um des Endzwecks willen ist, und der am Ende

1) Aristoteles de anima II. 3.

offenbarte Wille von Anfang her der bewegende war, so kann die gesammte Vergangenheit ihrer innersten Natur nach nur ein Vorbild, gleichsam eine Vorerscheinung der Zukunft sein, die ihr Ziel ist. Die Geschichte aller Völker, die als Theile der Einen organisch gegliederten Menschheit nur Ein Leben leben, bildet also eine fortschreitende Reihe, worin das relativ letzte Glied stets alle vorhergehenden reassumirt. Da aber alle Geschichte in letzter Instanz Religionsgeschichte ist, so hat das Christenthum als universale Weltreligion seiner Natur nach alle früheren Volksreligionen, insoweit sie Wahrheit enthielten, in sich aufgenommen und beschlossen, und es gibt kaum eine im Christenthum ausgesprochene Wahrheit, die nicht substantiell auch in der vorchristlichen Welt gefunden würde.« S. 3. Das nun soll in der Abhandlung an der Idee der Sühnopfer, die das Centrum aller Religionen sind, nachgewiesen werden.

Der Verfasser entwickelt S. 4—5 seine Anschauung über das Entstehen der Opfer überhaupt, und geht sofort von S. 6 an in die dem Opfer zu Grunde liegenden religiösen Ideen tiefer, indem er sich zugleich an die Geschichte hält, die mit diesen Ideen um so mehr übereinstimmen, da die wirkliche Geschichte selbst nur zu jenen Ideen geführt hat. Es ist ihm um keine andere Lehre zu thun, als um die Lehre der Thatsachen. Der Opferbegriff ist bei den Alten eine Wirklichkeit gewesen, die in das stille Heiligthum des Innern wie in das Heiligthum der Familie, und von hier aus wieder in das ganze öffentliche Leben eingedrungen ist S. 6—24. Uebrigens ist unser Verfasser weit davon entfernt die volle Entwicklung des heidnischen Opferbegriffes zu billigen; vielmehr findet er in derselben einen starken Irrthum und eine nicht geringe Verkehrtheit, in der Vorstellung nämlich, der Mensch könne das Opfer, das er schuldig ist, selbst bringen. Aber dieser Irrthum hebt darum das Wahre und Gute am Opferbegriff nicht auf. Wahres und Falsches, so wie der Zusammenhang des heidnischen Opferwesens mit dem *Christenthume*, bezeichnet der Verf. in der Schlußbetrachtung

von S. 24—27. Wir theilen die Stelle mit, ohne zugleich die Citate herzusetzen, auf welche der Verf. sich stützt. Hier heißt es: „Mir scheint gerade dieser Punkt (das Menschenopfer) geeignet, ein tieferes und letztes Verständniß der heidnischen Sühnopfer zu erschließen. Es fragt sich nämlich hier wie bei allen religionsphilosophischen Untersuchungen zuletzt nicht nur, ob etwas die wahre Lehre eines Religionssystems sei, sondern auch ob diese Lehre selbst wahr sei?

„Daß die aufgestellte Theorie innerlich zusammenhängend und consequent sei und nichts anderes als die Lehre der Thatsachen selbst, glaube ich behaupten zu dürfen. Wenn sie aber dieses ist und von richtigen Voraussetzungen ausgeht, so müßte sie auch objectiv wahr sein d. h. nicht nur für die Heiden, sondern auch für uns. Das aber ist sie nicht; denn Niemand wird heute noch die entsetzliche Behauptung aufstellen, daß durch die Menschenopfer wahre Sühne und Versöhnung bewirkt worden sei. Woran liegt nun der Fehler in dieser sonst richtigen Theorie? Wenn ein System logisch consequent und das Resultat doch falsch ist: so muß der Fehler im ersten Satz liegen. Dieser war nach unserer Theorie folgender: Weil für den Menschen das Leben nur ein Geschenk der Gottheit sei auf die Bedingung, daß er ihre Gebote erfülle; so habe, streng genommen, jeder Sünder gegen Gott sein Leben verwirkt. Der Schuldige sei dem Tode verfallen: ein unzerstörbares Bewußtsein aber gebe ihm die Hoffnung, daß seine Sünde gesühnt, seine Schuld bezahlt, sein Leben gerettet werden könne, wenn ein Unschuldiger statt seiner und für ihn freiwillig in den Tod gehe. Es ist der allgemeine Glaube der alten Welt, das freiwillig dargebrachte Leben des Unschuldigen vermöge das nothwendig verlorne Leben des Schuldigen zu retten. Und soweit ist der Inhalt des religiösen Bewußtseins, welches die heidnischen Sühnopfer erzeugt hat, vollkommen wahr. Das innerste Centrum aller alten Religionssysteme ist das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit und daß diese Erlösung nur durch einen

Unschuldigen möglich sei, und dies ist vollkommen wahr. Falsch aber ist die Art, wie die Heiden geglaubt haben, diese nothwendige Sühne zu bewirken. Das Problem ist erkannt worden, nicht aber darum auch richtig gelöst. Die Krankheit haben sie wohl empfunden, auch in ihrer innersten Seele gewußt, daß es ein Heilmittel dafür gebe und welcher Art dieses sein müsse; das wahre Heilmittel selbst aber haben sie nicht kennen können.

„Nur wer hat, kann geben, nur wer gut ist, kann gut machen, um zu zahlen, mußt du haben, sonst wird Schuld auf Schuld gehäuft. Es ist also vollkommen wahr, daß nur ein Unschuldiger für den Schuldigen genugthun könne — vorausgesetzt daß er ein Unschuldiger und im Stande sei, die ganze Schuld zu bezahlen. Hier aber liegt das *πρῶτον ψεῦδος* aller heidnischen Opfer. Denn wo ist der Unschuldige, daß er durch freiwillige Darbringung seines schuldlosen Lebens das verwirkte Leben der Schuldigen sühne? Die Schrift sagt: „das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf; wer will einen Reinen finden bei denen da keiner ist? Alle sind abgewichen vom rechten Weg und allesammt untüchtig; keiner ist, der Gutes thue, auch nicht einer; beide, Juden und Heiden, alle sind unter der Sünde. Auch der Vollkommenste entflieht der Sünde nicht, wenn er einmal geboren ist. Weil seit jener unvordenklichen Katastrophe des menschlichen Bewußtseins am Anfang unserer Geschichte keiner mehr von allen Menschen schuldlos ist, sondern im ersten alle gesündigt haben, so daß schlechterdings keiner rein ist, auch nicht einer, wie die Schrift sagt: darum sind alle heidnischen Opfer objectiv vor dem Gott, der es ist, ungenügend, darum wiederholen sie sich immerfort, weil alle nur Palliativmittel sind und keines real und radical heilt. Auch ist es mit bloßer Sühne der Sünde nicht genug, wenn nicht zugleich dem Sünder ein neuer reiner Willensgrund gegeben wird. Denn jene *πρώταρχος ἄτη* hat nicht nur das ursprüngliche Verhältniß des menschlichen Willens zu dem göttlichen gestört;

sondern damit nothwendig auch den normalen Zustand des ganzen Menschen, seiner intellectuellen wie seiner physischen Kräfte alienirt. Es bedarf daher zur Herstellung des ursprünglichen Verhältnisses des Menschen zu Gott nicht nur einer Sühne der menschlichen Sünde und einer dadurch bewirkten Versöhnung des Menschen mit Gott; sondern auch einer wirklichen inneren Restauration des menschlichen Willens: die krankhafte Affection des Bewußtsein soll überwunden und die ursprüngliche Identität desselben hergestellt werden. Nicht nur die Schuld soll gesühnt, sondern auch dasjenige was die Sünde zerrüttet hat, wieder integrirt werden. Das aber kann nur geschehen durch erneute wirkliche Einpflanzung des ursprünglichen Lebens. Betrachten wir die Menschheit als einen großen Organismus, in welchem sich ein krankhaftes Leben erzeugt und alle Theile desselben durchdrungen hat, sowohl die Intelligenz als den Willen, als den Körper selbst. Offenbar kann diese krankhafte Affection nur dadurch gehoben werden, daß dem kranken Organismus ein neues ursprüngliches Leben eingepflanzt wird, was vermöge seiner inneren Kraft fortwächst und sich das ihm Entfremdete, aber ursprünglich Gleichartige dynamisch assimilirt. Oder betrachten wir die Menschheit als ein Kunstwerk, was durch die Sünde corrodirt und verletzt worden ist, so kann offenbar ein zerbrochenes Kunstwerk nicht selbst sich wiederherstellen, sondern nur der Künstler kann es — nur der Schöpfer das Geschöpf.

„Ohne daß ich es ausgesprochen, wird jeder fühlen, was ich hier meine: die Menschwerdung des Sohnes Gottes in Christus und seinen Versöhnungstod auf Golgotha. Dadurch allein ist beides bewirkt: Sühne der Sünde und Versöhnung aller die es wollen mit Gott und zugleich die Möglichkeit einer inneren Regeneration der Menschheit. Das Sühnopfer Christi ist evident, indem der Heilige Gottes, tragend alle menschliche Krankheit und geschlagen mit allen Leiden und Schmerzen der Welt, gehorsam war bis zum Tode am Kreuz, als wahrhaftiges ἀντίψυχον für alle, dessen Blut „allezeit

ein wallend Bad ist von dem Brande seiner Gottheit, die Menschen zu waschen von ihren Sünden.“ Einer näheren Erklärung bedarf der zweite Punkt: die in der Incarnation des Logos bewirkte reale Einpflanzung des ursprünglichen Lebens in die durch die Sünde zerrüttete menschliche Natur. Der logische Zusammenhang der christlichen Doctrin darüber ist folgender.

„Der eingeborne Sohn, von Ewigkeit gezeugt, ist zugleich der erste Uebergangspunkt oder die vorweltliche erste Möglichkeit zur Schöpfung und wird darum in Bezug auf diese als Anfang und Erstgeborner aller Creatur erklärt. Aus dem Logos urspringet alles creatürliche Leben: im Logos war die ganze Fülle des in der Schöpfung offenbarten Lebens ideal enthalten; so daß die reale Schöpfung nur eine Explication dessen ist, was implicite ab aeterno im Logos concipirt war. Wenn nun der Logos das Prototyp ist aller Schöpfung und in ihm alles Daseiende sein ewiges Sein hat; wenn ferner im Menschen als dem letzten Gliede der Schöpfung eben darum alle vorhergehenden Geschöpfe recapitulirt und beschlossen sind: so muß consequenter Weise die Menschwerdung des Logos in Christo als ein reales Wiedereintreten des ursprünglichen schöpferischen Lebens in die von ihrer Bestimmung abgewichene, dem Tode verfallene Schöpfung betrachtet werden. Darum heißt es: er oder die *σοφία*, welche nur die weibliche Seite des Logos ist, werde ein Baum des Lebens allen, die ihn umfangen, und selig werde, wer an ihn festhalte.“

d. Das pelasgische Orakel des Zeus zu Dodona. Von S. 1—5 schickt der Verf. sehr beachtenswerthe Bemerkungen über die Entstehung, den Begriff und die Eintheilung des Orakels im Allgemeinen voraus. Erst dann beginnt die nähere Untersuchung über das Orakel des Zeus zu Dodona. Das Resultat hat für den Theologen weniger Interesse als für den Religionsphilosophen, den wir auf diese schätzbare, durch große Gelehrsamkeit wie durch schöne Darstellung sich

auszeichnende Abhandlung verweisen. Auch über den Zusammenhang des Physischen mit dem Geistigen finden sich treffliche Bemerkungen vor. Creuzer hat diese Abhandlung im III. Thl. seiner Symbolik S. 175—191 ehrenvoll besprochen.

e. Ueber die Linosklage. Indem wir das eigentliche Object als bekannt voraussetzen, machen wir für uns lediglich nur auf die Deutung der Linosklage durch unsern Verfasser aufmerksam. Seine gewonnene Ueberzeugung spricht er S. 9 dahin aus: „daß unter dem Thrakischen Linos und den ihm verwandten Gestalten anderer Völker (dem Maneros der Aegypter, dem Phönikischen Adonis und dem Narkissos der Thespier) in letzter Instanz nichts Anderes zu verstehen sei, als der Fall der Menschheit selbst in ihrem Urvater.“ Der Gedanke ist tief und würdig. Die Begründung genügend.

f. Die Gebete der Griechen und Römer. Nach einigen sehr guten allgemeinen Bemerkungen über das Gebet selbst beginnt der Verf. sein eigentliches Geschäft, die Darstellung der Gebete der Griechen und Römer; wie wir das an ihm schon ganz gewohnt sind, ist er eben so faßlich als geistreich und gründlich. Diese Monographie wird, wie die übrigen, durch die in ihr vorherrschenden Eigenschaften bleibenden wissenschaftlichen Werth haben.

g. Ueber den Fluch bei Griechen und Römern. Diese Abhandlung ist eine Fortsetzung der vorhergehenden. „Mit dem Glauben an die magische Kraft des Willens im Gebete hängt nothwendig zusammen der Glaube an die Macht des Fluches, der sich neben jenem gleichfalls bei allen Völkern des Alterthums findet.“ Es verflechten sich damit sehr zu beherzigende Erörterungen über Zauberei und Magie. Der Fluch selber tritt in allen jenen Formen auf, die ihm die besondern Umstände geben.

h. Prometheus. Der Mythus und seine Bedeutung. Ein altes Problem, an dessen Lösung sich schon Viele versucht haben. Unser Verfasser, um seine Deutung

[redacted]

vorzubereiten, sagt Seite 3 der Einleitung Folgendes: „Die Mythologie der heidnischen Völker des Alterthums steht vor uns wie ein räthselhaftes Traumgebilde der vorgeschichtlichen Menschheit, eine Traumprophezie, deren wahre Deutung erst in der Fülle der Zeiten in Dem gegeben wurde, der mehr war als alle Propheten, in Christus, dessen siegreiche Heldenstimme den Zauber der alten Schlange gebrochen und das bis dahin unselige Geschlecht von der Sklaverei der Sünde und des Gesetzes zur Freiheit der Kinder Gottes erlöst hat. Der Anfang und Erstgeborne aller Creatur, des unsichtbaren Gottes Ebenbild, der Welt und unser Vorbild, hat als eingeborner Sohn des Gottes aller Götter eben darum alle später gebornen Götter in sich beschlossen.

„Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet erscheint, wie die Israelitische, auch die Profangeschichte als eine vorbildliche, das Christenthum vorbildende, und läßt sich aus der Geschichte und den Religionen des Heidenthums ein zweites apokryphisches Altes Testament herstellen, deren beider Fortsetzung und Erfüllung das Neue Testament enthält. Wie in der gesammten vorchristlichen Welt Christus im Kommen begriffen war, dessen wirkliche Erscheinung im Judenthum klar vorverkündet, im Heidenthum überall geahnet und gehofft worden ist; oder, um es objectiv auszudrücken, wie der Ersehnte aller Völker sich im Heidenthum wie im Judenthum offenbart hat: dieses im Einzelnen nachzuweisen, ist eine Aufgabe der christlichen Religionsphilosophie, zu der hier in Erklärung des Prometheusmythus ein Beitrag gegeben werden soll.“

Das Resultat seiner Forschung gibt uns der Verfasser S. 27—29. Hier heißt es: „In der Hesiodischen Erzählung bezeichnen Prometheus und Epimetheus ihren Namen wie ihren Thaten nach nur die beiden Seiten des Urmenschen und der Menschen überhaupt als denkender Wesen; Prometheus heißt der Vorweise, Vorbedenker, Vorausdenkende, auch der Vorwitzige; Epimetheus der Nachweise, Nachbedenker, erst

nach der That, wenn es zu spät ist, Gewitzigte: beide Brüder zusammen stellen den Menschen dar, wie er von jeher aus Weisheit und Thorheit gemischt ist: ihres Weibes, der Hellenischen Pandora Eva Natur ist niemals poetischer geschildert worden als von Hesiodus. Aus demselben Grunde, weil Prometheus kein anderer als der Mensch selbst ist, werden auch der zweite Stammvater des Menschengeschlechtes, Deukalion, und ebenso Hellen, der Vater des Hellenischen Volkes, als seine Söhne vorgestellt. Wenn Hesiodus ferner erzählt: Prometheus habe beim Opfer den Zeus betrogen, der habe sodann den Menschen das Feuer entzogen, Prometheus dieses wiedergestohlen, und darum sei er auf Zeus Befehl in Bande geschlagen worden so lange, bis einst Herakles, der Sohn des Zeus, nicht gegen den Willen seines Vaters, ihn erlöste: so sind unter diesen Bildern nichts anderes als der Sündenfall und die nachfolgenden Schicksale der Menschheit selbst ausgesprochen. Der Betrug beim Opfer und der darauf folgende Feuerdiebstahl sind sehr bezeichnende Bilder für jene unvordenkliche Schuld, die in den Sagen der Völker am Anfange der Geschichte steht. Der Mensch, der als Geschöpf seinem Schöpfer mit seinem ganzen Sein verpflichtet war, hat, als er in die Schiedlichkeit des Willens getreten, statt diesen zu opfern, ihn vielmehr sich eigen zu machen gesucht und, indem er das geforderte Opfer seines selbstischen Willens nicht brachte, allerdings Gott um das, was Ihm gehörte, betrogen, Ihm statt des Fleisches nur die Knochen mit etwas Fett umwickelt dargebracht. Auch die Hebräische Erzählung stellt diese Katastrophe des menschlichen Bewußtseins als einen Betrug dar: der von der Schlange Betrogene suchte seinen Schöpfer wiederzubetrügen. Ebenso ist der Feuerdiebstahl des Prometheus nur ein sinnliches Bild der gestohlenen Erkenntniß des Guten und Bösen; und wenn in Folge davon ein Adler, der Sohn des Typhon und der Schlange Echidna, unaufhörlich die Brust des Prometheus zernagt so lange, bis einst in Fülle der Zeit nach dem Rathschluß des

Zeus, der seinen geliebten Sohn darin verherrlichen wollte, Herakles des Prometheus Heiland wurde: so sollte Keiner die weltgeschichtliche Wahrheit dieses Hellenischen Mythus verkennen. Es ist darin nicht blos „der echt Hellenische Bund der Klugheit und der Thatkraft in zwei verbündeten Wesen dargestellt; sondern angemessener dem Geiste der alten Mythologie kann, wie Bacon und Görres wollen, diese Befreiung des Prometheus durch Herakles mit der Erlösung der Menschheit durch Christus verglichen werden."

Legen wir für uns auf die ohnehin so vielfach deutelten und gedeuteten Mythen das Gewicht nicht, wie auf die klaren Aussprüche der Alten über wirklich geistige Zustände; so mag doch immerhin die Mythendeutung ihren ehrenvollen Platz behalten. Aber das Siegel der Wahrheit wird jede dieser Deutungen in dem Grade mehr an sich tragen, in welchem sie mit dem irgendwie übereinstimmt, was nach den vorhin bemerkten klaren und deutlichen Aussprüchen über den thatsächlichen Zustand des Menschen und der Menschheit ausgesagt ist. Am Ende wird das Gefühl zur Weissagung, und um so eher, je gewisser es in sich selber ist. Der Rettung hoffende und ahnende Geist sieht seinen Erlöser überall heranziehen.

i. Der Eid bei den Griechen, und

k. der Eid bei den Römern. Diese beiden Abhandlungen reihen sich an die früheren über das Gebet und den Fluch an. „Der Eid ist ein Gebet zugleich und ein Fluch: der Wille zur Wahrheit und der Unwille gegen die Lüge, die Anrufung des als gegenwärtig geglaubten Gottes, daß er dem Schwörenden beistehe, so er wahr, ihm widerstehe, so er falsch schwöre." — Von den beiden letzten Abhandlungen gilt in Absicht auf Wissenschaftlichkeit und Gründlichkeit, was von den frühern schon gesagt ist. Sie sind Monographien von großem bleibenden Werthe.

Haben wir bisher im Besondern die gründliche Gelehrsamkeit unseres Verf. bewundernd hervorgehoben; so müssen

ir dieß im Allgemeinen nochmals thun. Sie ist eben so
lten, wie sie erfreulich durch die Mitgabe einer geistvollen Na-
r ist. Und wie Vieles läßt sie auf das Vorliegende hin noch
Absicht auf Anderes, was das vielgestaltige heidnische
ein und Leben angeht, an Kenntnissen und Einsichten vor-
sſetzen. Dieses Alles aber, glauben wir, berechtiget uns
nz und gar zu der Wiederholung des schon oben ausge-
ochenen Wunsches, der Herr Verfasser möge nach so gründ-
hen Vorarbeiten nunmehr das ganze religiöse und
hische Heidenthum für die wissenschaftliche Darstellung
f sich nehmen. Auf diesem Felde erwarten ihn nach so
änzenden Anfängen Verdienst und Ehre, wie sie nicht leicht
f das Haupt eines Andern gelegt werden dürften. Was
ch Männer wie Creuzer, Görres u. A. schon Großes und
ortreffliches geleistet haben, sie haben es nur auf verwand-
m, aber nicht auf seinem Boden gethan.

St . . . . r.

7.

riedr. Creuzer: Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. 3te verbesserte Ausgabe in 4 Bänden. Leipzig u. Darmstadt, bei Leske. 1837—1843.

Weit davon entfernt, das große Werk des mit Ruhm
eckten ehrwürdigen Verfassers einer Kritik unterziehen zu
llen, wozu uns weder Ort noch Beruf einladen, dessen es
r auch in der ihm längst gesicherten Stellung nicht mehr be-
rf, geht unsere ganze Absicht nur dahin, diejenige Seite der
hrift besonders ins Auge zu fassen, welche sie auf unge-
zte Weise und wie von selber dem Christenthume zuwendet.
enn der Verf. S. XV der Vorrede sagt: „Ich bin zwar
itglied einer philosophischen Fakultät aber nicht Philosoph;

ich habe nicht eine Philosophie der Mythen, Symbole und Glaubenslehre schreiben wollen oder können, sondern eine philologisch-mythologische Ethnographie;" — so wird er den theologischen Standpunkt eben so wenig als denjenigen erkennen, auf welchen er sich zu stellen gedenkt. Wir unsrerseits verargen ihm dieß nicht nur nicht, sondern gönnen ihm im Gegentheil alle und jede Freiheit des Standpunktes. Das verhindert aber nicht, daß das Werk dennoch in ein zweifaches Verhältniß nach außen trete, in ein Verhältniß zur Philosophie, und in ein Verhältniß zur Theologie. Diesem letztern Verhältnisse wenden wir unsere Besprechung zu, und freuen uns in dem Grade mehr, je unbefangener und freier der ehrwürdige Verfasser das ihm vindicirte Feld einnimmt. Das Wahre, und zwar auch des Verhältnisses, muß sich überall selber schaffen, wir können es nur als ein Objectives auffassen und erkennen, wo, was und wie es immer sein mag. Wir sagten, daß wir uns der Unbefangenheit und Freiheit des Standpunktes unseres Verf. freuen. Und gewiß mit allem Recht. Nur das Unbefangene und Freie erregt ja keinen Verdacht. Nur auf solchem Boden gibt es kein Gemachtes, kein Entstelltes, kein Verrenktes, kein Verkümmertes: zwanglos bietet Alles seine wahre natürliche Seite dar, und will genommen sein, wie es sich gibt. Aber nur so will es die sich selbst klare Theologie selber auch nehmen. Ist die Wahrheit, die als ihr Object gilt, die aus positiver göttlicher Offenbarung geflossen; so darf ihr um ihre Absolutheit nicht bange sein. Diese Absolutheit wird sich aber als solche geltend machen allem Relativen gegenüber, ja gerade an demselben und durch dasselbe: Alles, Natur, Welt, insbesondere aber der Mensch und seine Geschichte, sie müssen der Einen göttlichen Wahrheit überall durch sich selber Zeugniß geben, mit oder ohne Willen. Allein auch das gegen den Willen gegebene Zeugniß muß am Ende für die Vernünftigen Gegenstand des Willens und der freien Anerkennung werden. Und so wird es nicht fehlen können, die Wahrheit wird in ihrer

Wirklichkeit wie eine Sonne erscheinen, deren Erleuchtung wir Alle lieben, und in deren belebendem und erquickendem Strahle wir uns Alle gerne erwärmen. —

Die Stellung, welche sich das vorliegende classische Werk dem Christenthume gegenüber frei und ungezwungen gibt, wird nicht eine einfache sein, sondern eine mehrfache. Das Christenthum sieht sich schon durch innere Natur und Zweck bestimmt, der Menschheit gegenüber ein mehrfaches Verhältniß anzusprechen. Ist nun dieses von ihm in Anspruch genommene Verhältniß immerhin nur ein wirkliches; so wird sich diese Wirklichkeit auch in und am Heidenthume herausstellen müssen, und zwar gerade so, wie es das Christenthum nimmt. Das Christenthum fordert den Beweis seiner innern Wahrheit auch vom Heidenthume. Was es über das Heidenthum lehrt, muß sich eben am Heidenthume erweisen lassen. Was es über den Menschen aussagt, muß sich am Menschen darstellen. Was es über allgemeine und besondere Zustände vorbringt, muß sich in der historischen Wirklichkeit vorfinden, oder aus derselben erschließen lassen. Führen wir wenigstens die Hauptpunkte vor.

1) Das Christenthum, der Exponent der göttlichen Offenbarung und die Einheit derselben, lehrt eine Uroffenbarung, d. i. eine Offenbarung Gottes an die ersten Menschen, und erkennt in dieser nicht nur die Erfüllung einer Urbedingung der intellectuellen und religiösen Bildung des menschlichen Geschlechtes, sondern auch etwas, was in seinen Folgen von außerordentlichem Einflusse auf die spätere Menschheit war. Und nun entsteht dem vom positiven Christenthume vorgehaltenen Factum der Uroffenbarung gegenüber für den symbolisch-mythologischen Ethnographen die zweifache Frage: a. Findet der genannte Ethnograph historisch die menschliche Natur so vor, daß von ihr aus der Schluß auf die Nothwendigkeit einer Offenbarung sich bilden läßt? und b. Entdeckt er in den geschriebenen und nicht geschriebenen Denkmalen der Geschichte Spuren einer Uroffenbarung, und

zwar in der Art vor, daß sich die Uroffenbarung eben schon in ihren Wirkungen als ein Factum nicht läugnen läßt? — Für den Symboliker und Mythologen wird allerdings die Frage etwas anders zu stellen sein, da er mit dem Factum einer jeden außerordentlichen Offenbarung sich nicht befaßt, sondern dieses dem Theologen überläßt. Sie ist für ihn aber so zu stellen: ob ihm der ganze religiöse Stoff, mit dem er sich befaßt, nicht so erscheine, daß, um ihn wahrhaft zu begreifen, die Voraussetzung von einer frühern höhern, klarern und reinern Erkenntniß einer einigen Gottheit zu machen sei, gegen welche sich alles Spätere wie Abfall von ihr verhalte? — Ist dieß, dann hat das, was Fr. Creuzer mit Speusippus die wissenschaftliche Empfindung (ἐπιστημονικη αἰσθησις) nennt, nicht mehr weit, das Eigentliche der Sache zu finden und auszusprechen.

Und in der That, Creuzer ist die Antwort auf solche Frage nicht schuldig geblieben. Schon in der Vorrede zur zweiten Auflage seines Werkes hat er Bd. I. S. XI und XII sich also geäußert: „Meinen Hauptsatz aber halte ich in seiner ganzen Ausdehnung fest. Es ist die Grundlehre von einer anfänglichen reinen Erkenntniß und Verehrung Eines Gottes, zu welcher Religion sich alle nachherigen wie die gebrochenen und verblaßten Lichtstrahlen zu dem vollen Lichtquell der Sonne verhalten.“ — Das ist ein eben so klarer als kräftiger Ausspruch, den Creuzer später nie wieder zurückgenommen, sondern stets nur aufs Neue bestätiget hat, wie in der dritten Auflage Bd. IV S. 618, an welchen Orten er, und gewiß nicht ohne vollen Beifall, die Worte eines Freundes, der die Offenbarung als nothwendigen Anfang der Religion erkennt, aufnimmt, Worte, die so lauten: „Alle Religion kommt ihrem Wesen nach von Oben, von Gott; ihr Eintritt in die Geschichte ist Offenbarung. Daher geht alle Geschichte der Religionen selbst nothwendig von Offenbarung aus. Und darum ist die Kirche so alt wie das Menschengeschlecht; aber durch Christus erst in ihrer Herr-

lichkeit und als siegender Kampf gegen den Geist der Welt hervorgetreten [1]).« Es sei erlaubt, von hier aus einen Blick auf die Philosophie hinüber zu werfen. Wenn Creuzer, der durch seine Forschungen bei jenem bekannten Ergebniß angekommen ist, von sich sagt, er sei kein Philosoph; so wäre zu sehen, wohin der eben so unbefangene Philosoph auf seinem Gebiete in Betreff der oben gestellten Frage komme. Nehmen wir als Repräsentanten der Philosophie den älteren Fichte an; so legt dieser gewiß unverdächtige Zeuge in seinem Naturrecht folgendes Bekenntniß ab: »der Mensch (so alle endlichen Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts Anders sein kann, denn ein Mensch, und gar nichts sein würde, wenn er dieß nicht wäre — sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein. Dieß ist nicht eine willkührlich angenommene, auf die bisherige Erfahrung, oder auf andere Wahrscheinlichkeitsgründe aufgebaute Meinung, sondern es ist eine aus dem Begriff des Menschen streng zu erweisende Wahrheit. Sobald man diesen Begriff vollkommen bestimmt, wird man von dem Denken eines Einzelnen aus, getrieben zur Annahme eines zweiten, um den ersten erklären zu können. Der Begriff eines Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung. Die Aufforderung zur freien Selbstständigkeit ist das, was man Erziehung nennt. Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, außerdem würden sie nicht Menschen. Es dringt sich hierbei jedem die Frage auf: wenn es nothwendig sein sollte, einen Ursprung des ganzen Menschengeschlechts, und also ein erstes Menschenpaar anzunehmen, — und es ist dieß auf einem gewissen Reflexionspunkte allerdings nothwendig; — wer erzog denn das erste Menschenpaar? Erzogen mußten sie werden; denn der geführte Beweis ist allgemein. Ein Mensch konnte sie nicht erziehen, da sie die

1) Vergl. noch Creuzers Anmerkung S. 618, die keinem Zweifel mehr Raum gibt.

ersten Menschen sein sollten. Also ist es nothwendig, daß sie ein anderes vernünftiges Wesen erzogen, das kein Mensch war. Ein Geist nahm sich ihrer an, ganz so, wie es eine alte ehrwürdige Urkunde vorstellt, welche überhaupt die tiefsinnigste erhabenste Weisheit enthält, und Resultate aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurück muß[1])." So äußern sich zwei der berühmtesten und hervorragendsten Repräsentanten der mythologischen Ethnographie und der Philosophie über die Uroffenbarung eben so mit einander übereinstimmend als zugleich einander ergänzend.

2) Eine weitere Lehre des Christenthums ist: der durch göttliche Gnade in Heiligkeit und Gerechtigkeit erschaffene Mensch sei durch Mißbrauch der Freiheit von Gott abgefallen, und dadurch dergestalt ins Verderben gesunken, daß er, in sich selber keine Hilfe habend, eines Erlösers bedürfe, der nicht selbst wieder Mensch sein könne. Während das ganze Christenthum, als Erlösungsanstalt für das mit jenem Verderben behaftete menschliche Geschlecht, den Menschen so, wie er jetzt ist, nicht für den wahren, der Idee entsprechenden Menschen halten kann, sondern eben für den verderbten und erlösungsbedürftigen, stellt es jede Vorstellung als eine falsche dar, welche, den Abfall läugnend, die jetzige Natur des Menschen für eine unverkümmerte und für die wahre unentstellte ausgibt. — Und nun entsteht die Frage, wie der mythologische Ethnograph den Menschen geschichtlich vorfinde, ob mit jenem aus der Ursünde stammenden Verderben behaftet, oder frei von demselben. Creuzer spricht sich darüber in der Vorrede zum ersten Band S. IX, indem er auf die Kritik Rücksicht nimmt, die seine Werke bis dahin in seinen beiden ersten Auflagen erfahren, unverholen also aus: „Ein ganz richtiger Instinkt führte bald auch die Neologen oder sogenann-

---

1) J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Jena und Leipzig 1796. S. 31. 32.

ten Rationalisten, die ich in dieser Einleitung richtiger benannt zu haben hoffe, den Vossischen Fahnen zu. Sie hatten angefangen wahrzunehmen, daß die Untersuchungen über die alten Religionen zu einem Ergebniß geführt, welches mit ihren Lehren im schneidendsten Widerspruche steht. Sie gehen von dem Satze aus, daß der Mensch von Natur höchst vortrefflich sei, und um zur höchsten Glückseligkeit zu gelangen, nur seinen Verstand möglichst zu vervollkommnen habe. Jene Untersuchungen hatten aber gezeigt, daß fast bei allen Völkern der Vorwelt das Bewußtsein des geistlichen Verderbens und das Verlangen nach einer Versöhnung mit Gott herrschend gewesen, und nur nicht bis zur rechten Heilsordnung, welche durch sittliche Reinheit, durch geistige Aufopferung mit lebendigem Glauben an eine ewige Liebe besteht, hindurchdringen können, welches erst das Christenthum zu leisten im Stande war." — Dieser Ausspruch ist so unzweideutig, daß wir kaum mehr nothwendig haben, im Buch selber das Besondere dieses Allgemeinen aufzusuchen. Und wenn es später dennoch geschieht, so ist es nur um eines Anderen willen, das der Verfasser noch daran knüpft, und das uns ein eigenthümliches Interesse gewährt.

3) Bevor wir jedoch auf den äußern Zusammenhang des Heidenthums mit dem Judenthume, wie er sich selbst für den Symboliker und Mythologen darstellt, im Besondern eingehen, halten wir für zweckdienlich, die andere Seite der heidnischen Religion, ja so recht das eigentlich heidnische Wesen derselben, sofern es vom Urelemente der frühesten Religion nicht durchzogen ist, in Betrachtung zu ziehen. Wenn der Apostel Paulus im Brief an die Römer 1, 18—32 das Zeichen heidnischer Verirrung in der göttlichen Verehrung der Creatur findet, und damit den tiefsten Grad sittlichen Verderbens in nächste Verbindung bringt; so entsteht die Frage, ob der mythologische Ethnograph hierin der Lehre der Offenbarung beistimme. Wie im Obigen, sehen wir in der

[redacted]

That auch hier nur Uebereinstimmung in der Grundvorstellung. Creuzer selbst hat sich hierüber mit einer nur wünschenswerthen Klarheit vernehmen lassen. Schon im ersten Bande sagt er S. 65—67, um „den ganzen Inbegriff der altgriechischen Nationalreligion" zu charakterisiren, Folgendes: „die sichtbaren Götter wie die Bildergötter, waren Elementargötter, und der ursprüngliche Inhalt der ganzen Götterlehre, so wie der Gegenstand der Pelasgisch-Hellenischen Culte, war nichts Anderes als Physiologie ..... Daß das Grundwesen der Griechischen und Italischen Religionen in der Verehrung der körperlichen Natur bestand, habe ich als Ergebniß der Untersuchungen über die einzelnen Gottheiten und Culte schon in den ersten Ausgaben dieses Werkes anerkennen müssen, und diese meine Ansicht namentlich in der Schlußbetrachtung am Ende der zweiten bestimmt ausgesprochen."

4) Dieses Physische ist und bleibt nicht nur die Grundstimmung der heidnischen Religionen, sondern es läßt auch keine eigentliche, mit Religiosität verbundene Sittlichkeit aufkommen. Das hat Creuzer im vierten Bande seiner Schrift S. 405—406 also erörtert: „Was im religiösen Denken der Griechischen Völker unter so mannigfachen Formen immer wieder kehrt, war im Wesentlichen nichts Anderes, als eine Vergötterung der leiblichen Natur. Die Elemente in ihrer Wechselwirkung und ihrem Einfluß auf den Menschen, die auffallendsten Erscheinungen in der Natur, Sonne, Mond, die Planeten, und andere ausgezeichnete Gestirne, — diese verehrte der Grieche; sie waren die Grundlage seiner Fabeln: physisch war fast seine ganze geheime und öffentliche Religion. Der Gottesdienst heiligte in diesem Kreise auch das Kleinste; denn die ganze Natur lebte ihm. Das Jahr in seinem Laufe bildete den Kreis der Feste. Naturgeister, Sternengeister, wieder in einzelne Strahlen zerlegt, wurden erschaffen und bildeten eine Unzahl von Göttern und göttlichen Wesen. Im Organischen ward die Zeugung der

Mittelpunkt des religiösen Ahnens, Glaubens und Bildens. Im Natürlichen aber war nichts, was der Culturmensch verschämt verbirgt, zu geheim; es ward im Namen und Abbild religiös ergriffen und im Cultus geheiligt. Bei dieser Verehrung der Gottheit konnten unsere Begriffe von dem, was schicklich und der Gottheit würdig sei, oder nicht, nicht aufkommen. Ihre sinnlichen Göttergeschichten und Bilder waren für ihre Religionen ursprünglich nichts weniger als unsittlich . . . Auf demselben physischen Grunde beruht die Götterwelt der Griechischen Bildnerei. Aber in der plastischen Darstellung des Göttlichen ward nun nicht mehr die Natur als solche genommen und vergöttert. Jede Göttergestalt ward ein Körpergeist. Es war eine Idee, die der Griechische Bildner erstrebte, und die höchsten Eigenschaften der Götter mußten einen Leib anziehen, und im Sichtbaren anbetungswürdig werden.“ —

5) Dieses rein Physische, das sich als die eigentliche Basis allem Göttlichen unterlegte, und in das es sich rückwärts wieder auflöste, ließ natürlich eine eigentliche heilige Ehrfurcht vor den Göttern nicht zu, und eben so wenig eine innige Liebe zu ihnen. Creuzer bemerkt auch im ersten Band S. 168, es sei eine unter Griechen und Italern herrschende, durch Dichter und selbst durch Gesetzgeber begünstigte Volksmeinung gewesen, jene Götter, die man vorzugsweise die guten nannte, seien unheimlich, ja zuweilen furchtbar und schrecklich. Dabei darf man sich dann auch nicht wundern, wenn sich im Menschen der Gedanke ausbildete, Mittel ausfindig zu machen, deren man sich wie Zaubermittel gegen die Götter bediente, um wenigstens deren Macht, die man in seine Gewalt zu bringen suchte, unschädlich zu machen. Creuzer führt am bemerkten Orte S. 169 und 170 hierüber eine wichtige Stelle aus Synesios an: „Ja ich höre sagen, bemerkt Synesios, der Aegyptier habe ein Mittel gegen die Götter und gewisse Zauberkreisel, so daß er, so oft er will, einige halbbarbarische Worte murmelnd, alles Göttliche, wel-

ches geeignet ist, gewissen Zügen zu folgen, an sich zieht." Um aber die genannte unheimliche Seite der alten Religionen, und ihren diesfalls bestehenden unendlichen Contrast zur christlichen, recht deutlich hervortreten zu lassen, sagt Creuzer im ersten Bande S. 170—172: „Obschon in der alten Volksmeinung hauptsächlich nur die chthonischen Götter etwas Finsteres und Schreckhaftes hatten, so gab es doch auch unter den Olympischen Götterwesen nicht leicht eines, an dem der Griechische und Italische Mythus nicht Aeußerungen von Zorn und andern Leidenschaften und schädliches Verfahren gegen die Menschen zu berichten gehabt hätte. — Alle Gottheiten waren umschlagend (παλιντροποι). Aber das störte den alten Griechen nicht; er feierte gleichwohl ihnen zu Ehren Jahr aus Jahr ein heitere Feste. Solche Inconsequenzen hatten etwas Naives, Unschuldiges, ja Liebenswürdiges, so lange sie mit dem Volke selbst so zu sagen aus seinem vaterländischen Boden, neben dem gesunden tüchtigen Volkssinn, als Wucherpflanzen aufgeschossen waren. Als aber jene Religionen, in fremdes Land versetzt, in Weltstädten wie Alexandria, Antiochien, Rom künstlich fortgeübt wurden; als Römische Cäsaren zu allen Orakeln wallfahrteten, sich in alle Mysterien einweihen ließen; als die lüsternen Augen der Römer sich an der Griechengötter Schönheit weideten ohne Gefühl der religiösen Begeisterung, welche solche Gebilde aus der Seele der Künstler hervorgerufen; als die sittliche Kraft in den abgelebten Halbrömern erstorben war, da war die Religion zur Medusa umgewandelt, in deren veredelter Form der Contrast der verführerisch-üppigen Leibesschöne mit der Verzweiflung des zerrütteten Geistes verkörpert erscheint, da erfüllte Gewitterschwüle den Griechischen Olymp, das Römische Pantheon — wie später das Skandinavische Asgard, und der Mund der Götter verstummte. In dem allgemeinen Elende der Welt mußte die Sehnsucht endlich sich wo anders hinwenden. — Es kann meine Absicht nicht sein, das Christenthum mit dem ganzen Reich-

thum seiner geistigen Güter dem Heidenthume gegenüber zu stellen; aber da wir doch, nach meiner Ansicht, die Griechische und Italische Götterschaar als vergötterte Natur betrachten müssen, so mögen zum Schluß einige Sätze folgen über das ganze verschiedene Verhältniß, worin sich der Heide und der Christ der Gottheit gegenüber befindet. Selbst der heiterste Grieche mußte vor jedem seiner Götter eine geheime Furcht empfinden; in ihrem Wesen lag etwas Dämonisches. Jede Epiphanie einer ethnischen Gottheit hatte etwas Unheimliches, und die empfundene Götternähe, selbst an den fröhlichsten Festen etwas Schreckhaftes. Immer fühlte sich der Mensch einer dunkeln unberechenbaren Naturmacht gegenüber. — Wer will sagen, was der Gott gegen die ihm unterworfenen schwachen Sterblichen verhängen kann? Wie der Quell und der Fluß die Luft frischt, Pflanzen, Thiere und Menschen erquickt, aber auch als reissender Strom brausend über seine Ufer tritt, Saaten verwüstet, Menschen und Thiere mit sich fortreißt, so kann sich die ungemessene Göttermacht jeden Augenblick in ihren schrecklichsten Ausbrüchen äußern. Selbst wenn der Grieche seinen Zeus, der Italiener seinen Janus Vater nannte, war mehr die Vorstellung eines physischen Erzeugers dabei; mit andern Worten: es drückte dieser Name bei Griechen und Römern mehr einen genealogischen Begriff aus, indem man diese Gottheiten als den letzten Ring einer großen Kette von Göttergeschlechtern dachte; und der so schöne Begriff von Mütterlichkeit, mit dem Namen und Mythus der Ceres verbunden, schloß doch selbst in den Eleusinischen Sagen die Gefühle des Fremdartigen, Verborgenen, Nächtlichschreckhaften und Zornigen nicht aus. Wenn der Christ seinen Gott Vater nennt, so ist es ungetheiltes Vertrauen, was ihm dieses Wort eingibt. Der Christ kennt seinen Gott. Was er als Mensch von ihm wissen kann, und zu wissen nöthig hat, das weiß er. Der Christen Gott hat Sonne, Mond und Sterne gemacht, hat die alten Berge in ihren Festen gegründet, hat die Ströme ausge-

gossen. Sturm, Donner, Blitz verkündigen seine Allmacht. Wie furchtbar und zerstörend diese Naturkräfte auch wirken, und uns selbst betreffen mögen; — Gott ist bei uns; und wir sind ihm, wenn wir nicht gottlos sein wollen, mit unserm Wissen und Wünschen nahe; und selbst als gewaltiger Gott will er unser Geistesleben nicht bewältigen oder zernichten, sondern es erwecken und stärken. Freundlich ist der Christen Gott. — Auf die Natur und die Naturmächte kann sich der Mensch nicht verlassen, aber auf den Einen Schöpfer und Herrn der Natur kann er sich verlassen.« —

6) Hat die alte Welt den Abfall von Gott, den sie stets in der Erinnerung getragen, bei der physischen Basis all ihrer Vorstellungen, zuletzt beinahe ganz ins Mechanische gezogen; so leuchtet dieß unter Anderm auch aus den großen und kleinern Mysterien, aus den Eleusinien ein. Im vierten Bande S. 387 sagt Creuzer: »Eine Grundlehre der Eleusinien war der Satz vom Krieg und Frieden, vom Streit der Materie mit dem Geiste und deren Läuterung durch diesen, der Satz von Entzweiung und Versöhnung, der in der Phytagorischen Bezeichnung der Zweiheit oder Dyas nachklingt." — Das Mechanische der Anschauung hob sich nicht auf, als man mit der Vorstellung ins Zahlenverhältniß hinüberging. Was Creuzer im 4. Bande S. 401 ff. aus den arithmethischen Theologumenen des Nicomachus mittheilt, spricht nur für diese mathematisch-mechanische Anschauung, wobei allerdings die Grundanschauung im Arithmetischen nicht schlechthin aufgeht, da dieß immerhin noch Bild und Symbol eines Andern bleibt, einer Vorstellung nämlich, die sich auf einen Vorgang in der Menschheit bezieht. Allein ist in der Monas das Glück, in der Dynas aber das Unglück, und wird mit Plotin die Seele eine Zahl genannt, hervorgetreten und abgefallen aus dem Einen; so wird die Rückkehr wiederum eben so mechanisch vermittelt gedacht, wie der Abfall sich gestaltet hatte, und das eigentlich Religiöse bleibt aus. Das Viele soll durch die Zwei in die

Einheit wieder zurückgeführt werden. Aber wie gestaltet sich die Rückkehr im Nähern? — Wir haben da lauter Zahlen; Gleichnisse und Bilder, die das Geheimniß noch geheimnißvoller machen. Bei Allem aber sieht man, daß das Alterthum in Betreff der Rückkehr rathlos ist. Der Geist, der zurück will, verlangt statt aller Bilder, Gleichnisse und Zahlen die lebendige Sache. Hier nun geht Alles gewaltig auseinander, obschon nur Eine Anschauung die wahre sein kann. Ist der Abfall nur ein mechanischer gewesen, so wird auch die Rückkehr nur eine mechanische sein. Ist das Endliche nur entstanden durch eine Selbsttheilung, durch ein Selbstauseinandergehen der Gottheit; so wird die Rückkehr vermittelt lediglich dadurch, daß die Gottheit mechanisch wieder an sich zieht, was eben so mechanisch aus ihr hervorgegangen war. Aber mit solcher Vorstellung kann sich der Geist nicht befriedigen. Der Geist will geistig zurückkehren. Er selber will bei dieser Rückkehr als das gegenwärtig sein, ohne was der Prozeß der Versöhnung gar nicht möglich ist. Er fühlt und weiß, daß der Abfall ein Abfall durch ihn, den Geist, als den freien war. Mit dieser Freiheit will er auch bei der Rückkehr sein, obschon er sich dessen bewußt ist, daß durch die geistige Freiheit allein, ohne das Dazwischentreten eines übermenschlichen und überweltlichen Wesens von einer Rückkehr gar nicht die Rede sein kann. — Dieß soll bald die obere Kore, bald eine andere Gottheit sein. Aber zerfließen die Göttergestalten nicht stets wieder in die Natur zurück, von der sie gekommen? Und wie soll man sich das Ganze näher denken, und wie zur Rückkehr auch nur vorbereitend das Seinige beitragen? — Hier stand der Mensch vor einem Räthsel, das nur das Christenthum löste. Creuzer konnte und wollte dieses wichtige Verhältniß des Heidenthums und Christenthums nicht umgehen. Er wirft sich die Frage auf: und beantwortet sie auf seinen Standpunkt im vierten Theile S. 408—410 also: „Die Frage, warum das ewige, selige Wesen sich außer sich gesetzt, warum dieser Abfall ge-

schehen, beschäftigte alle Religionstheorien. Wie die griechische Mysterienlehre die Frage gefaßt und gelöst hattte, haben wir gesehen. Diese Lehre zu bestätigen und zu läutern, war das Bestreben vieler geistvollen Denker. Aber das Christenthum gab auf jene Frage eine neue Antwort, die, den heidnischen Philosophen gegenüber, so gefaßt werden kann: Die Lehre von der Menschwerdung und Versöhnung ist der Mittelpunkt im Christenthum (1. Tim. III. 16. Eph. I. 7. Col. I. 14.). Mit dem ewigen Rathschlusse Gottes, sich zu offenbaren, wodurch also das Außer Gott sein und der Abfall selbst gesetzt war, war zugleich auch der andere ewige Rathschluß gegeben, die Welt wieder zu sich zu nehmen (Col. I. 20. II. Tim. I. 9. 10. Eph. I. 3. 4.). Gott selbst, aus Gott gesetzt (aber ohne Schuld), besteht den moralischen Kampf bis zur Zurückgabe seiner endlichen Natur (Phil. II. 6. 7. Ebr. IV. 15. II. 9. Phil. II. 8. I. Cor. XV. 55—57.); wodurch also das Außer Gott und die Möglichkeit zur Sünde aufgehoben ist. Mit jenem durch den Gottmenschen vollendeten Kampfe ist von Seiten des abgefallenen Theils die Aufgabe gelöst, nach deren Auflösung vom ersten Falle an alle Creatur sich gesehnt hat (Röm. VIII. 19 sqq.). Durch eine That der höchsten Freiheit ist das außer Gott Gesetzte wieder fähig geworden, in Gott zu sein. Jeder Mensch hat das dargebrachte Opfer mit dargebracht (Ebr. X. 10. 14. V. 9.), wenn ein Christ, d. i. ein Christus, ein Geweihter, ein heiliger Opferheld; wie jener, sein will. In die eigene Wahl, in die ethische Kraft, ist Jedem die Rückkehr in Gott gestellt. Die Möglichkeit dazu durch den ewigen Rathschluß der Menschwerdung, sowie die vollendete Rückkehr durch den freiwilligen Opfertod, ist das Geheimniß der ewigen Liebe (I. Joh. IV. 9 sqq. Eph. II. 4 sqq.). Dieses Gesetz der Liebe gibt allein Aufschluß über den Entschluß Gottes, sich in einer Welt zu offenbaren; sie löset das Räthsel der Schöpfung und der Weltgeschichte. Denn nachdem jenes Opfer gebracht ist, ist es besser, daß eine Welt geschaffen worden, denn sonst wäre der

Triumph des Heiligen nicht. Hierdurch erhalten denn die Hauptdogmen des Christenthums ihre Bedeutung. Zuvörderst das Dogma von der Gottheit des Sohnes: denn die Wiederaufnahme des außer Gott Gesetzten in Gott kann nur durch den geschehen, der nie außer Gott gewesen (Joh, I. 1. 3. 10. 14.) In und durch ihn war das außer Gott Gesetzte (die Welt) von jeher wieder in Gott. Dann das Dogma von der Erbsünde: denn vom ethischen Mittelpunkte aus, ist das Außer Gott sein schon ein Abfall (Röm. VII. 14. 18. VIII. 7. 8.), welcher erst durch ein freies Opfer des Lebens selbst abgebüßt oder gerechtfertigt werden kann. Damit ist dann die ganze Typologie (die Lehre von der Sehnsucht der alten Väter und von den Vorbildern, worin sie das künftige Heil erblicken) gesetzt, mithin der Satz, daß erst von dem Neuen Testamente aus der Inhalt des Alten als erfüllt betrachtet werden kann.

„Im Christenthum ist das Problem von der Schöpfung und dem Dasein außer Gott fast einzig durch das Ethische (die Heiligung des Willens) gelöst. Im Heidenthum herrscht das Physische vor. Der Satz von der Rückkehr jedes einzelnen Wesens zu seiner Quelle war im Cultus physisch ergriffen und durchgeführt. Annäherung zum Christlichen zeigt sich da, wo der Lehre von der Seelenwanderung zugleich der Satz moralischer Läuterung untergelegt ist; mehr noch in der altpersischen Lehre von der in Gott vermittelten Feindschaft und dem Kampfe zwischen Licht und Finsterniß. Diese in die Eleusinien aufgenommene Lehre näherte dieselben dem Christenthum: aber das Ethische wurde unter der Hülle von Bildern immer wieder vom Physischen überwachsen.

„Darum konnten denn auch die einsichtsvollsten aber dabei sittlich eifrigen Kirchenväter durch die Mysterien nicht befriedigt werden, sondern sie hielten es fur Pflicht gegen sie zu kämpfen.“

Weiter in die Symbolik und Mythologie einzugehen, finden wir uns auf unserm theologischen, sowie auf unserm religiös-

philosophischen Standpunkte für jetzt nicht benöthiget. Dem ehrwürdigen Veteran aber auch auf unserm ebengenannten Standpunkte den wohlverdienten Dank für die Mühe einer dritten Umarbeitung seines großen, über alle Unbill und Mißgunst, die ihm da und dort zu Theil geworden sind, weit erhabenen Werkes öffentlich auszusprechen, dazu treibt uns lediglich das Interesse, das wir an der Wissenschaft und ihrem allseitigen Gedeihen nehmen.

St . . . . r.

8.

J. Buchmann: Populärsymbolik, oder vergleichende Darstellung der Glaubensgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten nach ihren Bekenntnißschriften. 2 Bände. Mainz, bei Kirchheim, Schott und Thielmann. Zweite verbesserte Aufl. 1844.

Der Herr Verfasser spricht sich über Zweck und Absicht seines Buches in der Vorrede zur ersten Auflage S. III bis IX also aus: „Diese Schrift soll, wie der Titel sagt, eine Darstellung der zwischen der katholischen Kirche und dem Protestantismus bestehenden Glaubensgegensätze, soweit dieselben durch Bekennißschriften ausgesprochen sind, liefern. Eine Darstellung dieser Art kann entweder eine wissenschaftliche oder eine populäre sein. In ersterer Beziehung ist dasjenige, was Möhler geleistet hat, bis jetzt noch nicht übertroffen und wird auch wohl sobald nicht übertroffen werden. Für populäre Zwecke ist über einzelne Unterscheidungslehren Vortreffliches geleistet worden; an einer Darstellung sämmtlicher Glaubensgegensätze aber hat es bisher noch immer gefehlt. Die gegenwärtige Arbeit soll nun ein Versuch sein, diesem Mangel abzuhelfen. Der Verfasser hatte dabei den doppelten Zweck im Auge, seinen Amtsbrüdern bei dem Unterrichte protestantischer Individuen, welche Aufnahme in die

katholische Kirche nachsuchen, und den Gebildeten beider Confessionen über den Grund des bestehenden Zwiespalts Aufklärung zu gewähren. Was nun den ersten der so eben genannten Zwecke betrifft, so ist es natürlich, daß der Aufnahme ein gründlicher Unterricht vorhergehen muß. Die Ertheilung desselben ist Pflicht des katholischen Geistlichen, da er ja zu allen Völker gesandt ist; sie hat aber auch ihre Schwierigkeiten. Diejenigen, die diesen Unterricht suchen, sind gewöhnlich noch in die allgemeinen Irrthümer des Protestantismus verstrickt. Diese müssen beseitigt werden, was nun eben nicht schwierig ist. Allein jede der protestantischen Lehrparteien hat außerdem ihre besonderen Vorurtheile und Irrthümer; diese zu überwältigen ist keine leichte Aufgabe. Es ist nöthig sie zu kennen; allein die Menge der verschiedenen protestantischen Religionsparteien ist so groß, daß es eines nicht Jedem zur Hand stehenden literarischen Apparates bedarf, um sich diese Kenntniß zu verschaffen. Auch dürfte bei den stets sich vermehrenden amtlichen Schreibereien wohl nicht jeder Geistliche so viel Zeit erübrigen können, als diese symbolischen Studien erfordern. Die Zahl derjenigen, die der Irrgänge, in denen der Protestantismus seine Anhänger herumführt, überdrüssig, dem Antriebe der göttlichen Gnade folgen und bei dem katholischen Geistlichen Belehrung suchen, vermehrt sich dagegen auf eine höchst erfreuliche Weise; selbst in Schlesien, wo die Verhältnisse für die Kirche nicht so günstig sind wie anderwärts, ist die Sache soweit gediehen, daß fast alle Geistlichen in gemischten Gegenden mit dem Unterrichte heilsbegieriger Protestanten beschäftigt sind. Je mehr nun der Priester von dieser Seite in Anspruch genommen wird, desto nöthiger wird für ihn ein Buch, das ihn der Mühe, die zu diesem Unterrichte erforderlichen Studien ab ovo selbst zu machen, wenigstens theilweise überhebt. Ich werde mich freuen, wenn von meinen Amtsgenossen diese Arbeit zu dem angegebenen Zwecke brauchbar gefunden wird, und sie durch dieselbe des zeitraubenden Nachschlagens häretischer Schriften überhoben werden.

„Wenn ich indessen diese Schrift nicht blos für Geistliche, sondern auch für die Gebildeten beider Confessionen bestimme, so weiß ich zwar, daß die Protestanten, während sie für ihre Zwecke die Angriffe auf die katholische Kirche unter ihre Amtspflichten zählen, den Katholiken auch die bescheidenste Nothwehr mißdeuten; indessen diese von großer Schwäche zeugende Einseitigkeit konnte für mich kein großer Grund sein, von meinem Vorhaben abzugehen. Alle Prozeduren dieser Art sind nämlich nicht im Stande gewesen, die Ueberzeugung in mir zu ersticken, daß der Zustand des Zwiespaltes, welchen die sogenannte Reformation herbeigeführt hat, ein widernatürlicher sei. Der Normalzustand ist der Zustand der Einigkeit, bei welcher die Menge der Gläubigen ein Herz und eine Seele ist und eine Heerde unter einem Hirten bildet. Diesen hat Christus gewollt und wer Liebe zu seinem Erlöser hat, wird sich bemühen nach Kräften für die Beseitigung dieser Abnormität zu wirken. Dieses kann aber nur dadurch geschehen, daß eine richtige Kenntniß der Glaubenslehren der katholischen Kirche sowohl, als auch des Protestantismus, verbreitet und eine auf anerkannte Grundsätze basirte Würdigung des gegen die katholische Kirche erhobenen Widerspruchs vermittelt wird. Daran aber fehlt es unter den Katholiken eben so sehr, als unter den Protestanten. Die Katholiken sehen oft da nur Splitter, wo Balken sind. Ein Protestant gilt ihnen gewöhnlich als ein Mensch, der die Heiligen nicht verehrt und am Freitage Fleisch ißt; der durch das ganze Glaubenssystem aber sich hindurchziehende Unterschied ist ihnen unbekannt. Dieses gilt nicht blos von den niedern die Ständen, sondern fast noch mehr von denjenigen, man Gebildete nennt. Was aber die Protestanten betrifft, so hat Plank sich dahin ausgesprochen, daß eine richtige Kenntniß der katholischen Glaubenslehren unter den Protestanten etwas Seltenes sei, und es liegen Thatsachen vor, aus welchen hervorgeht, daß es in dieser Beziehung jetzt noch nicht besser geworden ist, daß vielmehr die alber-

Vorstellungen vom Katholizismus, welche das Zeitalter Kirchenspaltung um der gegen die Kirche angezettelten pörung einen Schein von Rechtmäßigkeit zu verleihen, er- t hat, bis auf die gegenwärtige Generation durch die rlieferung sich fortgepflanzt haben. Oder kann man wohl ben, daß die Masse der Protestanten eine sachgemäße mniß der katholischen Religion besitze, wenn man hört, die bekannten antipapistischen Predigten Marheine- der den Katholizismus treffend geschildert zu haben , wenn er ihn „ein Bischen Knochenanbetung" , in der ersten Hauptstadt des preußischen Staates, in in, mit Beifall gehört worden sind, daß eine Schrift elber, in der der Papst als der Antichrist, als ein hrothes Thier geschildert wird, vier Auflagen erleben ! Es liegen Beweise vor, daß selbst die protestantischen gen die Lehren der katholischen Kirche nicht kennen, ihnen die Lehren ihrer eigenen Confession so we- nnt sind, daß sich nicht selten der Fall ereignet, daß rinen, auf welche Luther steif und fest hielt, für Leh- katholischen Kirche ausgeben und sie bekämpfen in n Meinung, damit dem Papstthume einen tüchtigen n mit Luther zu reden, versetzt zu haben. Wie kann ter solchen Umständen erwarten, daß der großen Masse emde Confession bekannt sei? Indessen wollen wir Unwissenheit nicht zur Last legen. Die Schuld fällt e, die sich unter dem Scheine eines lebendigen Eifers Wahrheit die Aufgabe gesetzt zu haben scheinen, dahin en, daß die ihrer Pflege anvertrauten Protestanten ie protestantische, noch die katholische Religion kennen wahrscheinlich, weil sie von dem ganz richtigen Grund- sgehen, daß der Protestantismus, sobald er in seiner Gestalt erkannt wird, unmöglich geliebt, die katholische agegen unmöglich gehaßt werden könne, sobald man er Lehre und ihren Einrichtungen einen richtigen Be- kommt.

„Unterliegt es sonach keinem Zweifel, daß zu dem Zwecke der Verständigung noch gar sehr viel zu thun übrig sei, so entsteht nun die Frage, auf welche Weise für denselben gewirkt werden soll. Die Protestanten sind, wie bekannt ist, der Meinung, daß Controverspredigten zu den Pflichten des „evangelischen“ Geistlichen gehören. Indessen zu diesem Mittel darf der katholische Geistliche nicht greifen, da ihm Controverspredigten verboten sind, und ihm nicht blos in protestantischen, sondern auch, wie Beispiele aus der neuern Zeit beweisen, in katholischen Staaten Verdrießlichkeiten zuziehen, wenn sie auch dem Inhalte nach nichts als Wahrheit enthalten und hinsichtlich der Form im Vergleich mit der schrankenlosen Heftigkeit der protestantischen wahrhaft milde zu nennen sind. Mit den Gesetzen der Billigkeit läßt sich diese Ungleichheit allerdings nicht in Einklang bringen; indessen läßt sich doch, ohne die Behandlung, welche Einzelne haben erdulden müssen, in Schutz zu nehmen, eine Entschuldigung in dem unermeßlichen Unterschiede finden, der zwischen einer protestantischen und einer katholischen Kanzel obwaltet. Die protestantische Kanzel ist nicht viel mehr, als eine Rednerbühne; die katholische aber ein heiliger Ort und es kann wohl der Fall eintreten, daß eine Gattung von Vorträgen, die auf einer protestantischen Kanzel gehalten, nichts Unanständiges haben, wenn sie auf einer katholischen Kanzel gehalten würden, als unpassende bezeichnet werden müßten. Und, wie mir scheint, tritt dieser Fall bei Controverspredigten ein. Mit einer untreuen Schilderung der protestantischen Glaubenslehren wird nichts ausgerichtet. Soll die Schilderung aber eine treue sein, dann müssen böse Dinge vorgetragen, auch kann der Protestantismus nicht gehörig gewürdigt werden, wenn nicht die Kernsprüche der Stifter der verschiedenen protestantischen Religionsparteien angeführt werden. Sollte aber dieses geschehen, dann müßte man Reden anführen, die man, ohne Schamroth zu werden, nicht einmal für sich lesen kann. Dieses sind die Erfordernisse, die man

an eine Controverspredigt, welche ihrem Zwecke entsprechen soll, machen muß, die sich aber mit der Heiligkeit des Ortes nicht vereinigen lassen. Dazu kommt noch, daß der protestantische Prediger, der weniger Rücksichten zu nehmtn hat, auch wenn seine Schilderung des Katholicismus noch so untreu sei sollte, nie Gemeinheiten, Gotteslästerungen und Zoten auszusprechen hat, wie sie der katholische Geistliche aussprechen müßte, wenn er sich nicht der Untreue schuldig machen will. Diesen Rücksichten auf die Heiligkeit müssen aber die Rücksichten auf Billigkeit nachstehen, und hierin mag wohl die Strenge mit der gegen die katholischen Geistlichen das Verbot der Controverspredigten gehandhabt wird, eine Strenge, welche die protestantischen Prediger, wenn dieselbe gegen sie angewendet würde, in Verzweiflung bringen würde, ihren Grund haben. Indessen soll gern nachgegeben werden, daß es Fälle gibt, in denen diese Strenge mit dem löblichen Bestreben, Alles von der katholischen Kanzel fern zu halten, was die Heiligkeit derselben beeinträchtigen könnte, nicht das Mindeste gemein hat, besonders wenn man die Bemerkung macht, daß sogar geistliche Behörden sich bemühen, jede der katholischen Kirche eigenthümliche Lehre von der Kanzel zu verbannen, obwohl dieselben recht gut wissen müssen, daß die [illegible] Uebergehung, nicht aber die Verkündigung eine Verletzung der Heiligkeit des Ortes ist.

„Doch mag dem sein, wie ihm wolle, es steht fest, daß der katholische Geistliche nicht darf, was dem protestantischen erlaubt ist. Unter solchen Umständen bleibt ihm nichts übrig, als zur Feder zu greifen, wenn er nicht den protestantischen Predigern das Feld allein überlassen und ruhig zusehen will, wie seine Kirche mit dem Schmutze giftiger Verläumdung überschüttet wird. Durch diese Angaben glaubt der Verfasser sein Unternehmen gerechtfertigt zu haben. Der Plan zu demselben war schon vor langer Zeit entworfen; die Schwierigkeiten, die mit der Ausführung desselben verbunden sind, schwebten ihm vor Augen; indessen die von Tag zu Tag

mit stets steigender Heftigkeit sich in Schriften für das große Publikum erneuernden Angriffe schienen von einer längeren Verzögerung der Ausführung des gemachten Vorsatzes abzurathen. Die protestantischen Lehren sind so dargestellt worden, wie sie in den Quellen enthalten sind. In den Abschnitten, die zu ihrer Würdigung bestimmt sind, ist das Irrthümliche derselben hervorgehoben worden. Schonung wäre hier am unrechten Orte gewesen. Toleranz gegen den Irrthum läßt sich mit der Liebe zur Wahrheit nicht vereinigen; dagegen gilt mir die Schonung der Irrenden als eine heilige Pflicht, deren Erfüllung mir um so mehr am Herzen liegt, als ich die Ueberzeugung gewonnen habe, daß die meisten Protestanten keineswegs die katholische Kirche, sondern nur das Phantom hassen, das die Verlästerer derselben aus dem ausgedehnten Reiche der Lüge hervorgezaubert und als die katholische Kirche bezeichnet haben, zu welchem Zwecke sie sich nicht schämten, sogar Glaubensbekenntnisse, die so nichtswürdig sind, daß selbst der Teufel in der Hölle Bedenken tragen würde sie zu unterschreiben, zu fabriciren und für katholische auszugeben."

Den näheren Inhalt des Werkes geben die beiden Verzeichnisse also aus:

Inhalt des ersten Bandes. Einleitung. §. 1. Katholische und protestantische Bekenntnißschriften. Kurze Geschichte der merkwürdigsten Religionspartei. §. 2. Bearbeitungen der Symbolik. Erster Theil. Allgemeine Glaubenslehre. Erster Abschnitt. Von der Nothwendigkeit des wahren Glaubens. §. 1. Lehre der katholischen Kirche. §. 2. Lehre der symbolischen Protestanten. §. 3. Lehre der indifferenten Protestanten. §. 4. Würdigung der Differenzen. Würdigung der Lehre der indifferenten Protestanten. §. 5. Würdigung der Lehre der symbolischen Protestanten. §. 6. Merkmale der wahren Kirche nach der protestant. Lehre. Falschheit dieser Lehre. §. 7. Merkmale der wahren Kirche nach der katholischen Lehre. Wahrheit dieser Lehre. §. 8. Beweis, daß dem

Nach Angabe des Zweckes und des nähern Inhalts des vorliegenden Buches geben wir unser Urtheil über dasselbe ab:

1) Der schnelle Absatz des ersten Bandes hat über die innere Nutzbarkeit dieser Schrift das erste öffentliche Urtheil gefällt. Seine Brauchbarkeit ist eine Sache, über die nicht mehr zu entscheiden ist. Die nähere Anschau gibt nur Gelegenheit, sich von der Gültigkeit des ersten factischen öffentlichen Urtheils zu überzeugen.

2) Wenn der Hr. Verf. auf sehr bescheidene Art sein Buch als ein zu populären Zwecken dienliches unter das berühmte Möhlersche als das wissenschaftlich gehaltene stellt; so darf dieser Bescheidenheit gegenüber die Gerechtigkeit mit der Forderung nicht zurückbleiben, das Werk des Verfassers in gar vieler Hinsicht neben das Möhlersche, und zwar als ein dieses ergänzende zu stellen. Denn nicht nur bringt Buchmann aus den Schriften der Reformatoren sehr Vieles bei, was man bei Möhler nicht antrifft; sondern dasselbe geschieht auch,

und zwar vielleicht noch in einem höhern Maaße, in Betreff der symbolischen Bücher der Protestanten, aus welchen die reichlichsten Mittheilungen gemacht werden. Der Verf. hat sich hiedurch öffentlichen Dank verdient, den ihm nur jene nicht zollen werden, denen mit der historischen Wahrheit auf confessionellem Boden selbst nicht gedient ist.

3) An einem Buche, über dessen wirklichen Werth kein Zweifel mehr besteht, so lange spürend herumgehen zu wollen, bis man endlich etwas zu tadeln findet, ist nicht unsere Sache. Statt aller Kritik erlauben wir uns nur einen Wunsch auszusprechen, und zwar den, der Verf. möge bedenken, ob der eigentliche Organismus des Buches bei einer dritten Auflage nicht besser in der Art verändert würde, daß man an die Spitze dasjenige stellt, was sich am Ende doch wie ein Grundprincip durch alles Uebrige maaßgebend und bestimmend hindurchzieht, wir meinen die protestantische Lehre von der Unfreiheit des Menschen. Die Reformatoren selbst, insbesondere Luther, haben dieß bald genug für den Cardinalpunkt ihrer Lehre ausgegeben. Melanchthon fing in der ersten Zeit damit geradezu seine Dogmatik an. Allerdings ging Luther zuerst vom alleinseligmachenden Glauben aus. Allein dieß kann um so weniger verschlagen, da der Satz vom alleinseligmachenden Glauben wissenschaftlich nicht ein erster, nicht ein Grundsatz, sondern ein abgeleiteter Satz ist. Der Glaube kann nur unter der Bedingung als ein alleinseligmachender gelten, daß dem Menschen die Möglichkeit zum sittlichreligiösen Wirken genommen wird, und zwar eben dadurch, daß man ihm die sittliche Freiheit entzieht. Dessen ist sich auch Luther zu der Zeit völlig gewiß gewesen, als er gegen Erasmus sein Buch vom unfreien Willen schrieb. Luther hat also selber den alleinseligmachenden Glauben dialektisch als Erstes aufgehoben, und dafür die Unfreiheit hingestellt. — Und nun ist alles Uebrige um so klarer. Jetzt ergeben sich die Consequenzen leicht. Die sonst durch die Reformatoren veränderten und verwandelten Lehren des Christenthums sind nunmehr

elbst nur Consequenzen aus jenem ersten großen Irrthum. — Diese factischen innern Vorgänge aber sollen aus einer Symbolik nicht nur wieder hervorleuchten, sondern sie sollen auch allenthalben dem Verfasser objectiv erklärend, und das Geschäft um Vieles erleichternd, zur Seite stehen.

9.

Gottfried Wilhelm Freiherr v. Leibnitz. Eine Biographie von Guhrauer. I. Thl. 422 Seiten. II. Thl. 441 Seiten. Breslau bei Friedrich Wirth.

Wir widmen diesem Buche in unserer Zeitschrift der Theologie und spekulativen Philosophie eine Anzeige, weil Leibnitz Theolog und spekulativer Philosoph, einer der bedeutendsten Männer ist, die je auf diesem Felde gearbeitet haben. — Leibnitzens Leben ist schon mehrfach dargestellt worden, zuerst bald nach seinem Tode in den act. E. 1717, in welchem Jahre auch Fontenelle seine bekannte Lobrede auf L. hielt. Eckhart gab in deutscher Sprache eine kurze Biographie vor der deutschen Ausgabe der Theodicee. Joucourt schrieb 1734 eine Biographie und Ludovici 1737. Alle diese Arbeiten sind mangelhaft und theilweise unkritisch und dem Verfasser des vorliegenden Buches, welcher sich durch die Herausgabe der deutschen Schriften von L. und durch scharfe treffende Beleuchtung mehrerer Punkte seiner Philosophie schon früher verdient gemacht hat, müssen wir Dank wissen, für diese seine bedeutende Leistung. — Das System L. ist in neuerer Zeit zuerst von Kant einer scharfen Kritik unterworfen worden, dann machte es Lessing zum Gegenstande seiner Besprechung. Hegel kritisirte die Monadenlehre kurz in seiner Logik; die Darstellung des ganzen L. Systems in seiner Geschichte der Philosophie ist ebenfalls sehr zusammengedrängt. Eine ausführliche Darstellung der Monadologie findet sich in Feuerbachs Schrift über die L. Philosophie. Anspach 1837. Diese Schrift ist wohl

das Beste, was Feuerbach überhaupt geleistet hat; sie scheint aber auf ihn selbst keinen großen rückwirkenden Einfluß geäußert zu haben. Ausführlich ist Erdmann über L. in seiner Geschichte der neuern Philosophie. Sigwarts Schrift ist bekannt. Senglers Darstellung in seiner spekulativen Philosophie und Theologie ist mehr objektiv und hält sich an die Worte des Philosophen. Vortrefflich ist die Beurtheilung L. von 197—205 und die Kritik seines abstracten Monotheismus in Senglers neuester Schrift: die Idee Gottes, von S. 293 bis 302. — Eine vollständige Ausgabe der Werke Leibnitzens besitzen wir noch nicht. Erdmann, Guhrauer, Cousin haben in neuerer Zeit Einiges veröffentlicht: so Vieles aber liegt noch in Bibliotheken im Manuscript; und wir, die wir so glänzende Ausgaben der Schriftsteller aller Nationen besitzen, haben noch nicht einmal eine Gesammtausgabe der Werke unseres größten Denkers. Denn den ersten Rang nimmt L. unbestritten unter den deutschen Denkern ein. Jeder wahrhaft große Mann steht über seiner Zeit, so sehr er auch mit ihr zusammenhängt. Er ist gleichsam ein Brennpunkt, in dem alle Strahlen seiner Epoche sich vereinigen; es brennt aber auf dem reinen Herde seines Gemüthes noch ein anderes ihm eigenthümliches Feuer, welches der Geist der Geister angezündet hat, zu leuchten und zu wärmen.

Solch' ein Geist, der Mittelpunkt seines Jahrhunderts, ist L. Alles, was seine Zeit an sich hat, trägt er in sich, und Neues, Größeres gibt er ihr dafür wieder aus der unerschöpflichen Quelle seiner reichen Seele.

Er ist groß als Kenner der Natur: die Naturwissenschaft war aber in seiner Zeit vorzugsweise mathematisch; Cartesius, der Vater der neueren Philosophie ist auch derjenige, welcher der mathematischen Naturbetrachtung den Anstoß gab. Durch die Trennung zwischen Geist und Körper, Denken und Ausdehnung war die Natur erst interessant geworden, wie jedoch der Geist nun abstrakt gefaßt wurde, so auch die Natur unter der Form des Begriffs. Diese Zeit ist daher die Zeit

der großen mathematischen Entdeckung; besonders wurde die Mathematik in London und Paris gepflegt. In Deutschland lag sie darnieder. Leibnitz hatte sehr schwache Lehrer in der Mathematik; erst in Paris kam er mit bedeutenden Männern zusammen: Arnaud, Huygens und Pascals Freunden; und so wunderbar schnellkräftig war sein Geist, daß er sich nicht nur in Kurzem auf die Höhe der Zeit gestellt hatte, sondern daß seine Lehrer seine Schüler wurden, und Entdeckung auf Entdeckung folgte. Die Briefe aus Paris von dieser Zeit sind voll der sinnigsten Pläne. Von Paris kam L. nach London, wo er mit den großen Gelehrten seiner Zeit bekannt wurde. Die Königliche Gesellschaft nahm ihn zu ihrem Mitglied auf, doch wurde sein Verhältniß zu ihr später getrübt durch den Streit mit Newton über die Priorität und Originalität der wichtigen Entdeckung der Differentialrechnung. Newton hat sich dabei sehr hämisch, die Akademie sehr parteiisch und der neueste Biograph Newtons, Brewster, sehr ungerecht benommen; doch haben Euler, Lagrange, Poisson, Laplace und Biot Leibnitzens Ehre gerettet und den Vorzug seiner Entdeckung vor der Newtons. Den ganzen Gang dieses Streites hat Guhrauer sehr klar entwickelt, und alle Bedenken gehoben. L. ist groß als Philosoph. Cartesius wußte den Gegensatz zwischen Geist und Körper, Seele und Ausdehnung nicht zu lösen. Sein Schüler Geulinx fand die Verbindung zwischen Innerm und Aeußerm unbegreiflich, und Malebranche machte Gott zum Orte der Geister, wie den Raum zum Orte der Körper; Alle Dinge schauen wir nach ihm in Gott. Spinoza machte Denken und Ausdehnung zu Modifikationen der einen Substanz, und indem er alle Gegensätze in das eine Absolute versenkte, ist er der Vater des neuern Pantheismus und hat der modernen Philosophie die Wunde geschlagen, an der sie bis jetzt noch fortblutet. L. hat diese Systeme durchgemacht (Guhrauer meint zwar gegen Erdmann, Leibnitz sei nie Spinozist gewesen) hat die Substanz Spinoza's durch das Wesen der Individualität vermittelt und sie so zum Leben, zur Selbst-

thätigkeit zu bringen gesucht. Es ist seine Monadenlehre, eine der tiefsinnigsten, großartigsten Hypothesen, die je der menschliche Geist ersonnen hat. Leibnitz ist Idealist, das ganze Universum ist ihm Geist und Leben, nichts Todtes — kein Chaos ist in der Natur, und bemerkenswerth ist es, wie dieser große Geist der Zukunft vorauseilte. Durch sein Prinzip der Individuation hat er die neuern folgereichen Entdeckungen Schleidens und Schwann's von dem in allen Organismen waltenden Zellengesetze anticipirt, wornach der Organismus nur ein System mykroskopischer Individualitäten ist. L. hat ein neues Blatt beschrieben in der Geschichte des Geistes mit dem Prinzip der Individualität und der Ununterschiedbarkeit. Wir müssen hiebei bemerken, daß wir eine ausführlichere Darstellung der Leibnitzischen Philosophie in unserm Buche gewunschen hätten; denn das Wichtigste an einem Philosophen ist doch der Gang welchen der Geist in ihm nimmt, um auf eine höhere Stufe des Erkennens zu kommen. Fichte dürfte in der Biographie seines Vaters in dieser Beziehung Guhrauer bei einer zweiten Auflage seines Buches wohl zum Vorbild dienen. Die Monadologie ist schwer zu verstehen und hätte ausführlicher und mehr durch Beispiele nahe gelegt werden sollen.

Ein philosophischer Genius wie L. mußte zur Philosophie tief anregen. Wolf's ganze Schule ist nur Wiederholung, die vielfach auch Verflachung Leibnitzischer Ideen. L. legte das Kapital an, Wolf bezog die Zinsen.

Zugleich hat L. durch seine Stärke im Syllogismus seine zur Mystik geneigten Landsleute zum systematischen Denken angeregt. L. ist groß als Historiker. Die Geschichtschreibung seiner Zeit war weit entfernt von der Höhe klassischer Geschichtschreibung. Es war meist Darstellung regierender Häuser. Das herrschende System der absoluten Monarchie trieb zur besondern Bearbeitung der Genealogieen. Das was L. in der Geschichtschreibung leistete, ist musterhaft durch gelehrte und kritische Untersuchungen. Leider sind von den Annalen

imperii occidentis Brunsvicensis nur ausgezeichnete Bruchstücke bekannt und das treffliche Werk, das ein Historiker sein Lebenswerk nennt, modert schon 130 Jahre im Staub. Die Minister Georgs I trieben ihn so sehr zur Vollendung und doch ließen sie es nicht drucken.

Tiefe Denker, große Gelehrte, erhabene Dichter sind meist Melancholiker, greifen selten energisch in die Wirklichkeit ein, sie tragen eine eigene Welt in sich, eine Welt großer schöner Ideen, gegen welche die Wirklichkeit einen schneidenden Gegensatz bildet, der sie tief verletzt, — ein Ton der Klage klingt daher durch ihr ganzes Wesen und ein Zug der Sehnsucht zieht sie aus dem Leben zurück; sie wären für die Menschheit verloren, wenn nicht oft ein gütiger Wind den Blüthenstaub ihres Geistes in ein fruchtbareres Gebiet hinüberwehte, auf daß ein neuer Frühling der Menschheit erblühe. L. gehört nicht zu diesen Naturen; seine Gedanken sind tief, sein Leben durchaus geistig, und doch ist er beweglich, wie Quecksilber, rasch im Wollen und Handeln — und großartig in seinen Entwürfen und der Art sie auszuführen. Seine politische Wirksamkeit in seiner Zeit ist bedeutend; mit allen Monarchen Europas war er bekannt, genoß ihr Vertrauen, wurde von ihnen berathen, und wären seine Entwürfe ausgeführt worden, die ganze Zeitgeschichte hätte eine andere Gestalt gewonnen. So durchschaute er Ludwigs XIV Ehrgeiz bald und suchte die übermächtige Kraft desselben von der Bekämpfung christlicher Völker abzuhalten und auf Egypten und die Christianisirung des Orients hinzuwenden. So war er der Rathgeber des Kaisers im Krieg gegen die Türken, so war er mit Peter dem Großen im innigen Verkehr, rieth ihm zur Errichtung von Schulen, zur allmähligen Humanisirung der Russen von oben nach unten, und Peter unternahm nichts Wichtiges, ohne vorher seinen lieben L. zu befragen. So veranlaßte er, daß in Berlin eine Akademie der Wissenschaften errichtet wurde; so ließ er sich vermöge seiner Verbindung mit den Jesuiten Berichte über die Zustände Asiens zukommen

so sandte er durch Grimaldi selbst Cham-hi, dem gelehrten Kaiser China's, mathematische Probleme. Ueberall ist er geachtet, und der Kaiser ernennt ihn wegen der vielen Dienste, die er ihm geleistet, zum Reichshofsrath und erhebt ihn in den Adel. Merkwürdig ist das Staatsideal, das L. überall vorschwebt und für das er gegen die Staatsrechtslehrer seiner Zeit, Hobbes und Pufendorf polemisirt. Nach Hobbes ist der Urzustand Krieg Aller gegen Alle. Der Staat ist aus Vertrag entstanden; und gut ist, was wohl thut, schlecht, was schadet; nach Pufendorf ist der Geselligkeitstrieb der Grund des Staates, und Friede und Sicherheit des geselligen Lebens sein Zweck. L. jedoch weist überall auf den großen Staat Gottes — la cité de Dieu — hin, in dem alle Seelen die möglichste Vervollkommnung erlangen sollen. Das Gewissen, die Billigkeit, Frömmigkeit sind die Bande der Gesellschaft, sein Ideal ist eine Republik der Völker, deren weltlicher Schirmherr der Kaiser, deren geistlicher der Papst ist. Wie neben dem Kaiser ein beständiger Reichstag bestehen soll, so neben dem Papst ein beständiges Concil der Weisesten und Trefflichsten, um die höchsten geistigen Interessen zu behandeln, auf daß in Allem Christus herrsche. Daß L. vielen politischen Scharfblick hatte, sehen wir daraus, daß er die große Revolution, die Europa am Ende des vorigen Jahrhunderts erschütterte, schon am Anfang desselben voraussagte. — Wenn je ein Mann, so ist L. ein Universal-Genie. Alles in ihm ist Geist und Leben, er umspannt nicht blos alles Wissen der Zeit, sondern dringt auch in die tiefste Tiefe, und bringt in allem Neues hervor. Wir können nicht sagen, ob seine Kraft aufzunehmen oder zu produziren größer war, und es zeigt sich auch hier wieder, daß je tiefer ein Geist, er um so mehr in das Breite sich schlagen kann. Dabei denke man an die geringe Vorbildung, die er hatte, an den niedern Stand der Wissenschaften in Teutschland. Aristoteles, der größte Gelehrte des Alterthums, lebte in dem gebildeten Athen und hatte zwanzig Jahre einen Plato zum Lehrer. Hätte L. ein ähnliches Glück gehabt,

kein Volk der Welt wäre im Stande, seines Gleichen aufzuweisen.

Und dieser hochbegabte Geist ist ein reiner Charakter und das edelste Feuer für alles Hochmenschliche glüht in ihm. Sein Fleiß ist beispiellos; als Knabe schon ist er kaum aus der Bibliothek seines Vater wegzubringen; als 16jähriger Jüngling hat er schon die Scholastiker und Cartesius durchstudirt und er entscheidet sich nach langem Kampf auf einem Spaziergang für die neuere Philosophie; und der Hochbegeisterte glaubt mit Plato und Aristoteles von Angesicht zu Angesicht zu reden. Aus Liebe zur Wissenschaft bleibt er unverehlicht und bricht sich den Schlaf ab; und um studiren zu können, läßt er sich noch im hohen Alter die Füße schrauben, um den Schmerz zu vergessen, den ihm die Gicht verursachte. Er arbeitet rüstig fort, bis ins 70ste Jahr, voll großer Pläne, (so sein System vollständig und rein darzulegen, daß alle bisherigen Arbeiten nur wie Proben sich dagegen verhalten) auf der andern Seite wieder sich in seinen Entwürfen beschränkend, weil der Tod bald kommen werde, der sich um den Fortschritt der Wissenschaften nicht kümmert, und voll Scheu mißverstanden zu werden, Manches zurückhaltend (so: Je me flatte d'en avoir quelques idées, mais ce siècle n'est point fait pour le recevoir). —

Dumont sagt von Mirabeau: „Hätte ich nicht bei ihm gelebt, ich würde nicht gewußt haben, wie viel man aus einem Tage machen kann, was sich alles in den Zwischenraum von zwölf kurzen Stunden hineinlegen läßt. Ein Tag war für ihn mehr, als für andere eine Woche oder ein Monat; vom Entwurf bis zur Ausführung war nur ein Augenblick." Was würde Dumont erst von L. gesagt haben? zwar ist dort ebenfalls eine titanische Kraft, allein der Riese hat sie dazu verwendet, um eine Welt niederzureißen und wo er wieder eine andere aufrichten will, liegt er erschöpft nieder und stirbt. Hier ist eine andere titanische Kraft, die nur aufbaut, die, wie die Monade immer die Harmonie darstellt, so das Gött-

liche immer im Leben zu verwirklichen sucht. Wir sind für dich geschaffen, o Herr! sagt Augustin, und haben keine Ruhe bis wir uns gefunden in dir.

Nur bei einem reinen Charakter ist dauernde Freundschaft möglich. Der berühmte Feldherr Eugen hieng mit glühender Liebe an L. L. verfaßte für ihn die Monadologie und Eugen bewahrte sie eifersüchtig in einem eigenen Schranke, zeigte sie keinem Besucher, und verschloß sie immer wieder, nachdem er sie geküßt hatte. Die ausgezeichnete hochgebildete Königin Sophie Charlotte, deren Lehrer und Freund Leibnitz war, liebte ihn bis an ihr Ende, und ihr letztes Wort auf dem Todbett war: „Wie froh bin ich, daß ich jetzt bald zu dem Gotte komme, von dem mir mein L. so viel Schönes gesagt." Gewiß ist es interessant zu vernehmen, wie ein so hoch begabter Mann zum Christenthum und den Confessionen sich verhielt.

L. vertheidigte gegen die auftauchende atheistische Richtung seiner Zeit das Christenthum. So schrieb er gegen den scharfsinnigen Bayle, welcher behauptete, Religion und Christenthum seien unvereinbar, und das Uebel in der Welt lasse sich nicht mit der Vorstellung eines höchst weisen und gütigen Gottes zusammenreimen, die Theodicee, das erste ethische Problem eines christlichen Philosophen, ein Werk, das mehr als theologisches denn als philosophisches und vorzugsweise stets in Beziehung zu den Problemen seiner Zeit gefaßt werden muß. Es war das Lieblingsbuch der Gebildeten in ganz Europa, und seine Wirkung unermeßlich. Auch bei der Theodicee gibt Herr Guhrauer mehr eine äußere Geschichte dieser Schrift und geht zu wenig in das Gelungene und Mißlungene der darin vorkommenden Probleme ein. So vertheidigte er gegen Toland das Mysterium und hier kommt die interessante Stelle vor:

„Will man, sagt unser Philosoph, schon alles dasjenige, was über unsere gegenwärtige Vernunft geht, ein Mysterium nennen, so wird man auf unzählige physikalische Mysterien

in der Natur stoßen. Fragte man z. B. ob die innere Textur des Wassers über unsere Vernunft gehe, so antworte ich: über die gegenwärtige; denn ich glaube nicht, daß die Textur des Wassers schon genügend von Jemand erklärt ist; und doch verzweifle ich nicht, es könnte einst eine Erklärung gegeben werden, welche den Erscheinungen genügt. Es giebt auch Vieles, das über die menschliche Vernunft geht, nicht blos die unsere, sondern auch der Nachwelt und überhaupt, so lange wir an dieses irdische Leben geknüpft sein werden; obschon es möglich ist, daß diese Dinge von einem höhern Geschöpfe eingesehen und auch für uns, wenn wir einmal in einen höhern Zustand übergehen, intelligibel sein werden. Versteht man aber unter Mysterium, was über alle geschaffene Vernunft geht, so wage ich zu behaupten, daß zwar keine natürlichen Erscheinungen über der Vernunft sind, daß aber sogar die Begriffe oder Comprehensionen der individuellen Substanzen für den geschaffenen Verstand unmöglich sind, weil sie das Unendliche involviren. Daher kommt es, daß wir keine vollkommene Rechenschaft von dem Universum geben können. Und warum sollten nicht ebendahin gewisse von Gott geoffenbarte Dogmen gehören, daß sie nemlich durch keine Kraft der Vernunft hinlänglich erklärt werden können, obschon sie dem Geiste bis auf einen gewissen Grad erreichbar sind, und auch von dem Vorwurf des Widerspruchs befreit werden können [1])?“

---

1) Gehen wir in die hieher gehörigen Schriften des Leibnitz näher und tiefer ein; so sehen wir, daß ihn etwas ganz Anderes zur Anerkennung der außerordentlichen Offenbarung geführt hat, als die obige, im Ganzen nur negative Vorstellung. Schon im Anfange seiner Theodicee begegnet uns der Satz, daß sich zwei Wahrheiten gegenseitig nicht widersprechen können, eine Anschauung, die wir schon bei Thomas v. Aquin klar ausgesprochen finden, und zwar in Betreff der Offenbarung und der Vernunft, worauf auch Leibnitz selbst seinen Ausspruch anwendet. Vor Allem scheint ihm wichtig, das eigentlich Wider-

Was die confessionellen Ansichten des großen Philosophen anbelangt, so ist der Streit hierüber bekannt. Auf die Gegenwart hat derselbe keinen Einfluß mehr: er ist nur historisch,

---

sprechende, d. h das, von dem der Widerspruch behauptet wird, ins Auge zu fassen. Ist der Widerspruch nicht oft ein nur geglaubter, nur ein scheinbarer, und kein wirklicher? Um diese Frage zu beantworten, unterscheidet er, und zwar selbst in Betreff der rein natürlichen Wahrheiten, sogleich zwei Gattungen von Wahrheiten, zuerst die ewigen Wahrheiten, welche die rein logischen und mathematischen Wahrheiten sind, und zweitens positive Wahrheiten, welche die sind, die Gott durch seinen Willen als Gesetze der Natur vorgeschrieben hat. Herrscht in den ersten geometrische Nothwendigkeit, so zeigen die andern, daß sie aus göttlicher Freiheit, aus freier Wahl der Gottheit sind. Und doch widersprechen sich diese beiden Wahrheiten an sich nicht nur nicht, sondern sie sind im concreten Sein und Leben der Dinge in Vereinigung mit einander. Sie sind aber so bei einander, daß das Nothwendige in das Freie eben so aufgenommen ist, wie das Unpersönliche in das Persönliche. Was auf der einen Seite als physische Nothwendigkeit erscheint, ist auf der andern doch nur Product des göttlichen Willens, der eben so frei als weise ist. So haben wir gleichsam in der Einen Welt zwei Ordnungen dieser Welt, eine untere und eine obere: die untere ist aber durch die obere gesetzt, und ist aufgenommen in sie, ohne daß dadurch ein Widerspruch zwischen beiden gesetzt ist. Sofern Schelling im Jahr 1809 dem Nothwendigen und Unpersönlichen gegenüber das höhere Freie und Persönliche setzt, ist er nur dem Leibnitz gefolgt. Er adoptirt nur Leibnitzische Gedanken. Wie aber die untere Ordnung stets sich in die obere aufgenommen sieht; so kommt auch die obere in der untern stets zur Erscheinung. Und hier ist der Ort, an welchem Leibnitz das Wunder philosophisch rechtfertiget. Leibnitz geht aber auch noch weiter. Nicht nur daß er auf diesem Standpunkte siegreich den Spinozismus bekämpft, er findet auch, daß sich auf dem religiösen Gebiete im Grunde dieselbe zweifache Ordnung vorfinde, daß die Religion, um sich allseitig zu bethätigen, aus der untern in die obere aufsteigen müsse, in der sie auf übernatürlicher Offenbarung ruhet und in dieser sich erst wahrhaft vollendet. Hier ergibt sich ihm die Wahrheit der Offenbarung mit einer Evidenz, die es

und wie Alles Historische Gegenstand der Forschung [1]). Nach reiflichster Erwägung kann Referent nur sagen: L. ist, wenn je ein Philosoph, in größter Uebereinstimmung mit der Lehre der katholischen Kirche; vom Uebertritt zu ihr haben ihn zwei Dinge zurückgehalten: die Furcht, nicht mehr frei zu sein in seinen Forschungen [2]) und das Gelangen des Hauses Hannover auf den Thron von England. — Beschränkung der philosophischen Forschung liegt nicht im Prinzip des Katholizismus: **In necessariis unitas, in dubiis libertas**; mag auch von Einzelnen noch so sehr und so oft gegen diesen Grundsatz gefehlt worden sein.

Mit umfassender Gelehrsamkeit mit edler Begeisterung für den großen Denker hat Herr Guhrauer seine schwierige Arbeit unternommen und glücklich zu Ende geführt. Wenn wir auch in der Darstellung der confessionellen Stellung des außerordentlichen Mannes mit Guhrauer nicht einverstanden sind,

---

nicht mehr zuläßt, sie anzunehmen oder nicht. Die Vernunft würde vielmehr durch ihren Kampf gegen die Offenbarung sich nur als Unvernunft hinstellen. Anm. d. Red.

1) Das hieher gehörige Buch aber, das System der Theologie, hat seinen Einfluß noch nicht verloren: vielleicht gerade jetzt weniger als je. Anm. d. Red.

2) Leibnitz war mit dem Geiste der katholischen Kirche zu vertraut, um Furcht für die Freiheit seiner Forschungen haben zu können. War er bei Pabst und Kaiser gerade wegen seines philosophischen Geistes und Charakters geschätzt und geachtet; so war von dieser Seite für seine Forschung nichts Beschränkendes zu erwarten. Als die protestantische Universität Tübingen die Mutter des großen Keppler als Hexe verbrennen wollte; wer rettete sie? Die Katholiken, der Kaiser. Leibnitz gab sich bei Lebzeiten dem Gedanken hin, es sei vor Allem für eine Vereinigung der Confessionen im Großen zu arbeiten. Diesem Geschäfte widmete er sich, so lange es möglich und thunlich war. Von einzelnen, isolirten Uebertritten zur katholischen Kirche schien er für seine Zeit weniger zu erwarten. Für uns aber ist von bleibendem Werth alles Das, was er über die katholische Kirche fest, klar und sicher ausgesprochen hat. Anm. d. Red.

und in der Philosophie eine vollständige Darstellung de
Systems und seiner Stellung zu den nachfolgenden —
der Beziehungen sind viele — vermissen, so sind wir
dem Verfasser dankbar für das, was er leistete. Dem W
Heinrich Ritters: Nur Guhrauer sei im Stande, eine
sammtausgabe der Werke L. zu veranstalten, und es i
sehr zu wünschen, daß er es übernehme, schließen auch
uns an.

10.

Todesnachricht.

Wir bringen unsern Lesern die Trauerbotschaft von dem herben Verluste, den die hiesige Hochschule und die ganze gelehrte Welt am 11. März d. J. erlitten hat. **Leonhard Hug**, der alte Stamm der Albertina, seit fünfundfünfzig Jahren ein herrlicher Schmuck ihres Lehrkörpers und der theologischen Fakultät insbesondere, ist uns durch den Tod entrissen! Sein langes Leben war einer rastlosen literarischen Thätigkeit gewidmet, in welcher er sich als Lehrer und Schriftsteller Verdienste erwarb, die ihm ein unvertilgbares Andenken sichern. Fast der ganze Clerus unseres Landes, eine sehr große Anzahl auswärtiger Theologen, und außerdem viele Männer andern Berufes, verehren in dem Verblichenen ihren Lehrer. Sein literarisches Streben bezog sich nicht allein auf theologische Wissenschaften, sondern auch auf das ganze Gebiet der klassischen Alterthumskunde, und wie er in dem doppelten Gebiete eine ausgebreitete Lehrwirksamkeit entwickelte, so hat er sich auch in beiden als Schriftsteller in ausnehmender Weise ausgezeichnet. Sein theologisches Streben war vorzugsweise auf die Bibelwissenschaft in ihrem ganzen Umfange gerichtet, die ihm als akademisches Berufsfach oblag; er hat hier als Exeget und Kritiker ein hohes Ziel erlangt; seine „Einleitung in das neue Testament,“ die in drei Auflagen verbreitet ist, und [1]) bald in einer vierten erscheinen wird, wird immer eine

1) Sie ist, von ihm selbst noch zubereitet, bereits unter der Presse bei Cotta in Stuttgart.

bedeutende Stelle in diesem Zweige der Literatur einnehmen. Er war stets dem historischen Standpunkte der Kritik getreu, und hat dieß noch in seinem Greisenalter mit großem Ruhm in der ausführlichen Beurtheilung des Strauß'schen Werkes über das Leben Jesu bewiesen. Wir können nicht zweifeln, daß es in dem Wunsche unserer verehrlichen Leser liegen wird, eine ausführliche Darstellung von dem gelehrten Leben und Wirken dieses Mannes in dieser Zeitschrift zu finden, und sehen uns deßhalb auch verpflichtet, solche seiner Zeit nachzutragen. Für jetzt geben wir im Folgenden nur eine kurze äußerliche Lebensskizze.

Joh. Leonhard Hug, geb. zu Konstanz am 1. Juni 1765 war der Sohn bürgerlicher Eltern daselbst. Den Grund seiner Studien legte er an dem Gymnasium seiner Vaterstadt. Im Winter-Semester $17^{83}/_{84}$ unter dem Rektorat von Philipp Steinmayer wurde er als **Studiosus Theologiae** an der Hochschule dahier immatrikulirt, und erhielt nach absolvirten Studien im September 1787 als Studien-Präfect im kaiserl. Josephinischen Seminar dahier seine erste Anstellung. Diese Stelle erhielt er, weil er ein Jahr früher im Concurse für den Lehrstuhl der biblischen Wissenschaften aus eigener Belesenheit mehr geleistet zu haben schien, als die Mitbewerber, welche sich an andern kaiserl. Universitäten hervorthaten, aber noch zu jung war, die geistlichen Weihen zu empfangen und als Professor der Theologie angestellt zu werden. So war ihm denn eigentlich mit dieser eine Art Anwartschaft auf den Lehrstuhl der biblischen Wissenschaften ertheilt. Als daher die Institute der theologischen General-Seminarien (mit Ausnahme des in Lemberg jetzt noch bestehenden) durch Kaiser Leopold II. in der ganzen Monarchie aufgehoben wurden, bemühte sich **Hug** um keine weitere Anstellung, sondern besorgte die Universitäts-Pfarrei Reuthe ein Jahr lang, machte dann eine wissenschaftliche Reise am Rheinstrom und trat im Herbst 1792 die ihm mittelst Hofdekretes d. d. Wien 4. November 1791 wirklich verliehene Lehrkanzel „der orientalischen Spra-

chen, der hebräischen Alterthümer und der Einleitung in die Bücher des alten Testamentes" an. Sein principium solenne hielt er am 8. November desselben Jahres.

Die spärliche Besoldung, die **Hug** bei den anerkannt gediegensten Leistungen in Lehrfächern, für welche ausgezeichnete Candidaten zu gewinnen schwer war, bis zum Jahre 1811 bezog, würde manchen andern bewogen haben, eine lucrativere Stellung zu suchen. Aber er kannte die beengten Finanzverhältnisse der Albertina, die durch den Verlust ihrer Güter im Elsaß herbeigeführt worden waren. Ein treuer Sohn dieser Anstalt trug er diesen Verhältnissen Rechnung und begnügte sich mit der geringen Belohnung seiner vortrefflichen Leistungen. Doch als er im genannten Jahre mit schönen Bedingungen an die Universität Breslau berufen wurde, erhielt er von Sr. königl. Hoheit dem Großherzog als Entschädigung dafür, daß er den Ruf nicht annahm, unterm 4. April 1812 die Pfarrei Umkirch zu seinem Lehrstuhle. Schon vorher und nachher mehrmal waren solche Rufe nach auswärts an ihn ergangen, die er alle ablehnte: im Jahr 1805 zu einer Stelle im Collegium des kathol. Kirchenraths zu Stuttgart; im Jahr 1816 am 19. Mai eine Berufung in gleicher Eigenschaft nach Köln oder als Professor nach Bonn, die am 11. November 1818 und 13 Jahre später, am 8. Juli 1831 wiederholt wurde.

Schriftsteller'scher Verdienst setzte **Hug** in den Stand die gelehrten Reisen nach Wien und nach Paris (letztere im Jahr 1802) zu unternehmen, wo er — zumal in Paris — die Gelegenheiten wahrnahm und aufsuchte, der Universität, deren Existenz bedroht war, nützlich zu sein und diese Anstalt verdankt ihm auch in dieser Beziehung sehr Vieles.

Im Spätjahr 1818 trat **Hug**, mit Diensturlaub versehen, eine Reise nach Italien an und machte daselbst, vorzüglich in Rom und Neapel, einen Aufenthalt von einem Jahre. Gesundheitsrücksichten waren es hauptsächlich, die ihn zu diesem längern Aufenthalte in einem milden Klima veranlaßt

hatten. Er erreichte auch seine Absicht vollkommen; denn, die paar letzten Jahre seines Lebens abgerechnet, war seine Gesundheit von da an viel kräftiger als in seinen jüngern Jahren, wo sie zuweilen heftige Erschütterungen erlitten hatte, daher man in jener Zeit oft die Prophezeihung selbst von Priestern der Hygieia hören konnte, Hug werde kein hohes Alter erreichen.

Merkwürdiger als diese glücklicherweise unerfüllt gebliebene Prophezeihung ist die Thatsache, daß Hug am 6. April 1827 unter Hinweisung auf 40 Dienstjahre, die er zu Ende des Sommer-Semesters erfüllt haben werde, um seine Entlassung in den Ruhestand bat, daß er aber sodann von diesem Zeitpunkt an nicht nur an der Hochschule, sondern in einem neuen beschwerlichen Amte fast volle 19 Jahre ununterbrochen thätig war und sich's zum Gesetz gemacht zu haben schien, in seinem Doppelamte alle seine übernommenen Verpflichtungen überall und zur rechten Zeit auf das Genaueste zu erfüllen. Hug konnte damals den vereinigten Bitten seiner sämmtlichen Universitäts-Collegen, die sich, den Prorektor an der Spitze, zu ihm verfügten, um Fortführung des Lehramtes, oder daß er wenigstens wöchentlich noch einige Stunden lesen möge, nicht widerstehen. Er nahm sein mit Gründen, denen man die Anerkennung kaum versagen konnte, motivirtes Gesuch um Zuruhesetzung zurück, doch beschränkte er sich von da an auf die Vorträge über die Einleitung in das alte und neue Testament, mit welchen er ein Semester um das andere abwechselte.

In demselben Jahre noch, am 7. October, nach Verlegung des erzbischöflichen Sitzes von Mainz nach Freiburg wurde er erzbischöflicher Domkapitular und resignirte im folgenden Jahre auf die Pfarrei Umkirch.

Ein neues Amt wurde ihm übertragen am 17. August 1838 durch seine Ernennung zum Ephorus am großherzogl. Lyceum dahier. An der Hochschule hat Hug dreimal das Prorektorat und sehr oft das Dekanatamt seiner Fakultät verwaltet. Ehren-Auszeichnungen desselben waren: Seine

Ernennung zum Geistl. Rath am 4. April 1812 und zum Geh. Rath II. Klasse am 13. November 1837. Im Jahre 1813 am 4. April erhielt er den königlich württembergischen Civilverdienstorden, im Jahr 1829 das Ritterkreuz des großherzoglich bad. Zähringer Löwenordens und am 13. December 1835 das Commandeur-Kreuz dieses Ordens. Die Stadt Freiburg ehrte seine hohen Verdienste, indem sie ihm im Jahr 1843 das Ehrenbürgerrecht ertheilte.

In der letzten Periode seines Lebens hatte der theure Dahingeschiedene mit schweren körperlichen Leiden zu kämpfen, die er mit einer bewunderungswürdigen Standhaftigkeit ertrug. Er wollte ausharren bis ans Ende in altgewohnter Thätigkeit und in diesem männlichen Entschlusse selbst nicht durch die Hinfälligkeit und die Gebrechen des Alters sich beirren lassen. Ein eiserner Wille war's, was er diesen unbeliebten Eindringlingen entgegensetzte. Endlich versagten die Kräfte gänzlich, und er hatte den Schmerz, die für das letzte Winter-Semester angekündigten Vorlesungen nicht mehr halten zu können. Sanft hat ihn nun der Todes-Engel berührt. Friede seiner Asche! Ehre seinem Andenken!

Literarischer Anzeiger.

☞ **Alle in diesem literarischen Anzeiger aufgenommenen Werke sind vorräthig in der**

Fr. Wagner'schen Buchhandlung
in Freiburg.

Im Verlage von L. W. Leske in Darmstadt ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Noack, Dr. L., Mythologie und Offenbarung. Die Religion in ihrem Wesen, ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrer absoluten Vollendung dargestellt. 2 Bde. gr. 8. geh. in Umschlag. thlr. 5. oder 9 fl.

Der erste Theil enthält die Religion in ihrem allgemeinen Wesen und ihrer mythologischen Entwicklung.

Der 2te Theil: die absolute Religion oder die vollendete Offenbarung Gottes in der Religion der Menschheit.

Reich, G., die Auferstehung des Herrn, als Heils-Thatsache mit besonderer Rücksicht auf Schleiermacher. Eine historisch-exegetisch-dogmatische Erörterung. gr. 8. geh. in Umschlag. thlr. 1. 15 sgr. oder 2 fl. 42 kr.

Bei Fl. Kupferberg in Mainz ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

v. Linde, J. Th. B. Dr., Geh. Staatsrath ꝛc. Berichtigung confessioneller Mißverhältnisse. 2 Hefte. 1s Heft: Auffassung des christlichen Seligkeitsdogma's nach katholischem und protestantischem Bekenntnisse. Ein Beitrag zur Betrachtung der neuesten kirchlichen Ereignisse aus dem Standpunkte des Rechts und der Politik. gr. 8. geh. fl. 1. —

— Zweites Heft: Die Berechtigung der christlichen Kirche zum Fortschritte. Betrachtung der Schrift des Herrn Dr. K. A. Credner, Prof. der evang. Theologie zu Gießen: Die Berechtigung der protestantischen Kirche Deutschlands zum Fortschritt auf dem Grunde der heil. Schrift. gr. 8. geh. 50 kr.

I.

Abhandlungen.

2.

Pantheismus und Christenthum.

Mit Rücksicht auf die Erigena-Literatur der neuesten Zeit.

Einleitung.

Nichts dürfte auffallender erscheinen als die Nebeneinanderstellung des Pantheismus und des Christenthums, selbst wenn das Nebeneinanderstellen nichts Anderes als ein einander Gegenüberstellen wäre. Wie stimmt Christus mit Belial? [1]) kann man hier mit allem Rechte fragen.

Auch wir trennen beide Systeme, das christliche Lehrsystem und den Pantheismus so weit von einander, daß wir zwischen ihnen allen und jeden Berührungspunkt schlechthin in Abrede stellen: mit dem Berührungspunkt verschwindet dann aber eigentlich auch der Vergleichungspunkt. Denn was sich absolut widerspricht, vermag auch nicht eigentlich mehr mit einander verglichen zu werden. Wenn wir uns aber auf eine solche einander Gegenüberstellung dennoch hier einlassen, so ist die Veranlassung hiezu nicht eine von uns genom-

---

1) 2 Kor. 6, 15.

[redacted]

Literarischer Anzeiger.

☞ Alle in diesem literarischen Anzeiger aufgenommenen Werke sind vorräthig in der

Fr. Wagner'schen Buchhandlung
in Freiburg.

Im Verlage von L. W. Leske in Darmstadt ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Noack, Dr. L., Mythologie und Offenbarung. Die Religion in ihrem Wesen, ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrer absoluten Vollendung dargestellt. 2 Bde. gr. 8. geh. in Umschlag. thlr. 5. oder 9 fl.

Der erste Theil enthält die Religion in ihrem allgemeinen Wesen und ihrer mythologischen Entwicklung.

Der 2te Theil: die absolute Religion oder die vollendete Offenbarung Gottes in der Religion der Menschheit.

Reich, G., die Auferstehung des Herrn, als Heils-Thatsache mit besonderer Rücksicht auf Schleiermacher. Eine historisch-exegetisch-dogmatische Erörterung. gr. 8. geh. in Umschlag. thlr. 1. 15 sgr. oder 2 fl. 42 kr.

Bei Fl. Kupferberg in Mainz ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Linde, J. Th. B. Dr., Geh. Staatsrath rc. Berichtigung confessioneller Mißverhältnisse. 2 Hefte. 1s Heft: Auffassung des christlichen Seligkeitsdogma's nach katholischem und protestantischem Bekenntnisse. Ein Beitrag zur Betrachtung der neuesten kirchlichen Ereignisse aus dem Standpunkte des Rechts und der Politik. gr. 8. geh. fl. 1. —

— Zweites Heft: Die Berechtigung der christlichen Kirche zum Fortschritte. Betrachtung der Schrift des Herrn Dr. K. A. Credner, Prof. der evang. Theologie zu Gießen: Die Berechtigung der protestantischen Kirche Deutschlands zum Fortschritt auf dem Grunde der heil. Schrift. gr. 8. geh. 50 kr.



I.

Abhandlungen.

2.

Pantheismus und Christenthum.

Mit Rücksicht auf die Erigena-Literatur der neuesten Zeit.

Einleitung.

Nichts dürfte auffallender erscheinen als die Nebeneinanderstellung des Pantheismus und des Christenthums, selbst wenn das Nebeneinanderstellen nichts Anderes als ein einander Gegenüberstellen wäre. Wie stimmt Christus mit Belial? [1]) kann man hier mit allem Rechte fragen.

Auch wir trennen beide Systeme, das christliche Lehrsystem und den Pantheismus so weit von einander, daß wir zwischen ihnen allen und jeden Berührungspunkt schlechthin in Abrede stellen: mit dem Berührungspunkt verschwindet dann aber eigentlich auch der Vergleichungspunkt. Denn was sich absolut widerspricht, vermag auch nicht eigentlich mehr mit einander verglichen zu werden. Wenn wir uns aber auf eine solche einander Gegenüberstellung dennoch hier einlassen, so ist die Veranlassung hiezu nicht eine von uns genom-

1) 2 Kor. 6, 15.

Um nun die Identität der Johanneischen Lehre mit seiner eigenen darzuthun, greift Fichte zu einem eigenthümlichen „hermeneutischen Princip" [1]). Es sei nämlich im Johannes zu unterscheiden, was an sich, und was nur für seinen temporären Standpunkt wahr sein solle [2]). „An dem von uns aufzustellenden Inhalte der Johanneischen Lehre wird sorgfältig zu unterscheiden sein, was in derselben an sich, absolut und für alle Zeiten gültig, wahr ist, von demjenigen, was nur für Johannes, und des, von ihm aufgestellten Jesus, Standpunkt, und für ihre Zeit, und Ansicht, wahr gewesen" [3]). Das Erste nun, das Ansichwahre, sei enthalten im Eingang des Evangeliums von V. 1—5. Das nur temporär Gültige sei der, nicht metaphysische, sondern bloß historische Satz, daß das göttliche Dasein, rein, und ohne alle individuelle Beschränkung, in Jesus von Nazareth sich dargestellt habe [4]). Was soll nun aber das von Fichte für sein eignes System ausgegebene Christenthum lehren? — Nachdem Fichte [5]) mit klaren Worten geläugnet,

1) A. a. O. S. 15 ff.
2) A. a. O. S. X.
3) A. a. O. S. 158.
4) A. a. O. S. X. S. 160 ff. 166 ff.
5) A. a. O. S. 160. 161. 162. Fichte sagt: „Aus Unkunde der, im bisherigen von uns aufgestellten Lehre, entsteht die Annahme einer Schöpfung; als der absolute Grund-Irrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre, und insbesondere als das Ur-Princip des Juden- und Heidenthums. Die absolute Einheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens in sich selber anzuerkennen genöthigt, — wiederum auch das Selbstständige und wahrhafte Dasein endlicher Dinge nicht aufgeben wollend, ließen sie die letzten durch einen Akt absoluter Willkühr aus dem ersten hervorgehen: wodurch ihnen zuvörderst der Begriff der Gottheit im Grunde verdarb, und mit einer Willkühr ausgestattet wurde, die durch ihr ganzes religiöses System hindurch ging; sodann die Vernunft auf immer verkehrt, und das Denken in ein träumendes Phantasiren verwandelt wurde; — denn eine Schöpfung läßt sich gar nicht ordentlich denken — das was man wirklich denken

das Christenthum lehre eine Schöpfung in dem bisher angenommenen Sinne, wird als Grund der Läugnung angegeben: Gott sei selbst schon Alles. Ist nun Gott schon ursprünglich Alles, was ist; so ist freilich all und jede Schöpfung unnöthig. Alles endliche Sein ist nur das Dasein Gottes. „Nachdem, außer Gottes innerem und in sich verborgenem Sein, das wir zu denken vermögen, er auch noch überdieß da ist, was wir bloß faktisch erfassen können, so ist er nothwendig durch sein inneres und absolutes Wesen da: und sein, nur durch uns von seinem Sinne unterschiedenes Dasein, ist an sich und in ihm davon nicht unterschieden; sondern dieses Dasein ist ursprünglich, vor aller Zeit, und ohne alle Zeit bei dem Sein, unabtrennlich von dem Sein, und selber das Sein: — das Wort im Anfange, — das Wort bei Gott, — das Wort im Anfange bei Gott, — Gott selbst das Wort, und das Wort selbst Gott. Konnte schneidender und herausspringender, der Grund dieser Behauptung angegeben werden: in Gott und aus Gott, wird nichts, entsteht nichts; in ihm ist ewig nur das Ist, und was da sein soll, muß ursprünglich bei ihm sein, und muß er selbst sein [1]." Sollte dieses Bekenntniß für irgend Jemanden noch unklar sein; so käme für einen Solchen alsbald der Satz hinzu: „Daß die Welt und alle Dinge, lediglich im Begriffe, in Johannes Worte, und als begriffene und bewußte, — als Gottes Sichaussprechen Seiner Selbst, — da sind [2]." Jetzt ist es begreiflich, warum Fichte von einer „absoluten Einheit des menschlichen Da-

heißt — und es hat noch nie irgend ein Mensch sie also gedacht. Insbesondere ist, in Beziehung auf die Religionslehre, das Setzen einer Schöpfung, das erste Kriterium der Falschheit; das Abläugnen einer solchen Schöpfung, falls eine solche durch vorhergegangene Religionslehre gesetzt sein sollte, das erste Kriterium der Wahrheit dieser Religionslehre."

1) A. a. O. S. 163. 164.

2) A. a. O. S 165.

seins mit dem göttlichen spricht, und die Einsicht in diese Einheit die tiefste Erkenntniß nennt, welche der Mensch erschwingen könne [1]). Ebenso ist nunmehr begreiflich, warum Fichte in der Beilage zu der sechsten Vorlesung, Christenthum und Pantheismus schlechthin confundirend, sagen kann: „Jesus von Nazareth hat die allerhöchste, und den Grund aller andern Wahrheiten enthaltende, Erkenntniß, von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit in Absicht des eigentlichen Realen an der erstern, ohne Zweifel besessen [2]).“ Nur eine nähere Explikation des eigenen pantheistischen Systems ist es, wenn Fichte über das Sein und Dasein des Absoluten in der achten Vorlesung [3]) sich also vernehmen läßt: „Wir haben eingesehen: das Sein ist — schlechthin, und es ist nie geworden, noch ist etwas in ihm geworden. Dieses Sein ist ferner, wie sich nur finden, keineswegs aber genetisch begreifen läßt, auch äußerlich da; und nachdem es einmal als daseiend gefunden ist, so läßt sich nun wohl auch begreifen, daß auch dieses Dasein nicht geworden, sondern in der innern Nothwendigkeit des Seins gegründet, und durch diese, Absolute, gesetzt ist. Vermittelst dieses Daseins nun, und in diesem Dasein, wird das Sein, wie dieß alles, als aus dem Dasein nothwendig erfolgend, sich einsehen läßt, zu einem Bewußtsein, und zu einem auf mannigfaltige Weise gespalteten Bewußtsein.

„Alles, was an dem Sein aus dem Dasein folgt, zusammengefaßt, wollen wir, lediglich um nicht immer dieselbe Reihe von Worten zu wiederholen, die Form nennen: welches Wort nun eben alles dasjenige bedeutet, was wir schon vorher als — folgend aus dem Dasein, eingesehen haben müssen.

1) A. a. O. S. 170.
2) A. a. O. S. 344. 345.
3) A. a. O. S. 220. 225.

»Wir haben sonach die beiden Stücke; — das Sein, wie es innerlich, und in sich ist, und die Form, welche das erstere dadurch, daß es da ist, annimmt. — Wie haben wir uns ausgedrückt? Was ist es, das eine Form annimmt? Antwort: Das Sein, wie es in sich selber ist, ohne die mindeste Veränderung seines innern Wesens — darauf eben kommt es mir an. Was also ist — in dem Dasein? Antwort: Durchaus nichts anderes, als das Eine, ewige, und unveränderliche Sein, außer welchem gar nichts zu sein vermag. Wiederum vermag denn dieses ewige Sein, dazusein, außer gerade in dieser Form? Wie wäre es doch möglich, da diese Form nichts anders ist, als das Dasein selbst; somit die Behauptung: das Sein könne auch in einer andern Form dasein, heißen würde: das Sein könne dasein, ohne doch dazusein. Nennen Sie das Sein A., und die Form, die gesammte Form versteht sich, in ihrer Einheit gedacht B., so ist das wirkliche Dasein A. × B. und B. × A. A. bestimmt durch B. und gegenseitig. — Bestimmt, sage ich, mit dem Accente, so daß Sie mit Ihrem Denken, nicht von Einem der Endpunkte, sondern vom Mittelpunkte ausgehen; und sich so verstehen; beide sind in der Wirklichkeit verwachsen, und gegenseitig von einander durchdrungen, so daß sie in der Wirklichkeit und ohne daß die Wirklichkeit des Daseins vernichtet werde, nicht wieder getrennt werden können. — Dieses nun ists, worauf mir alles ankommt; dieß der organische Einheitspunkt aller Spekulation; und wer in diesen eindringt, dem ist das letzte Licht aufgegangen.

»Um es noch zu verstärken — Gott selbst, d. i. das innere Wesen des Absoluten, welches nur unsere Beschränktheit von seinem äußern Dasein unterscheidet, kann jene absolute Verschmelzung des Wesens mit der Form nicht aufheben; denn selbst sein Dasein, was nur dem ersten lediglich faktischen Blicke, als faktisch und zufällig erscheint, ist ja für das allein entscheidende wahrhaftige Denken nicht zufällig sondern da es ist, und es außerdem nicht

sein könnte, es muß nothwendig folgen aus dem innern Wesen. Zufolge Gottes innerem Wesen demnach ist dieses innere Wesen mit der Form unabtrennlich verbunden und durch sich selber eingetreten in die Form; welches für die, die es zu fassen vermögen, die vom Anfange der Welt bis auf den heutigen Tag obgewaltete. höchste Schwierigkeit der Spekulation leicht auflöst, und unsern schon früher gelieferten Kommentar der Johanneischen Worte verstärkt: die Worte: im Anfange, schlechthin unabhängig von aller Möglichkeit des Gegentheils, aller Willkühr, allem Zufalle und drum aller Zeit, gegründet in der innern Nothwendigkeit des göttlichen Wesens selber, war die Form; und diese war bei Gott, liegend eben, und gegründet, in, — und ihr Dasein hervorgehend, aus, der innern Bestimmtheit des göttlichen Wesens, und die Form war selbst Gott, Gott trat in ihr also heraus, wie er in ihm selber ist.

„3. B.: Ein Theil der Form war die, ins unendliche gehende, Fortgestaltung und Charakterisirung, des an sich ewig sich gleich bleibenden Seins = A. Ich stelle, damit Sie hieran sich versuchen, Ihnen die Frage: Was ist denn nun, in diesem unendlichen Gestalten und Charakterisiren, das realiter, und thätig, Gestaltende und Charakterisirende selbst? Ist es etwa die Form? Diese ist ja an sich ganz und gar nichts. Nein; das absolut Reale = A. ist es, welches — Sich gestaltet; Sich, sage ich, sich selbst, wie es innerlich ist, — gestaltet, sage ich, nach dem Gesetze einer Unendlichkeit. Es gestaltet sich nicht Nichts, sondern es gestaltet sich das innere göttliche Wesen.

„Fassen Sie aus dieser Unendlichkeit, wo Sie wollen, den Inhalt irgend eines bestimmten Moments heraus. Es ist dieser Inhalt, wie sich versteht, durchgängig bestimmt; derjenige, der er ist, und durchaus kein anderer. Ich frage: Warum ist er der, der er ist, und wodurch wird er also bestimmt? Sie können nicht anders antworten, denn also: durch zwei Faktoren, zuförderst dadurch, daß das absolute in seinem

innern Wesen ist, wie es ist, sodann dadurch, daß dieses absolute, ins unenendliche, sich gestaltet."

Hat Fichte im Jahre 1806 seinen Pantheismus in der eben aufgezeigten Weise ausgesprochen; so ist wohl kein Zweifel, daß er zu dieser Zeit in mehrfacher Art durch Schelling bestimmt war. Daß das System Schellings zur Zeit seines naturphilosophischen Standpunktes wesentlich pantheistisch gewesen sei, darüber kann für Kundige kein Zweifel bestehen [1]). Jede Schrift, welche dieser Periode der Entwicklung Schellings angehört, spricht es auf das Evidenteste aus. Zu diesen Schriften gehört unter andern eine größere Abhandlung, welche in den Jahrbüchern der Medicin [2]) mitgetheilt ist, und die Aufschrift führt: Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie. Haben wir anderwärts [3]) den Inhalt dieser Abhandlung genau angegeben, so begnügen wir uns hier mit der Mittheilung nur weniger, aber den Geist der Schrift genau bezeichnenden Stellen, deren Tendenz ist, Gott als die lebendige Einheit des Universums darzustellen. Dahin gehören folgende Stellen: „Das Endliche nur aufgelöst im Unendlichen zu sehen, ist der Geist der Wissenschaft [4]). Nicht wir, nicht ihr oder ich wissen von Gott. Denn die Vernunft, inwiefern sie Gott affirmirt, kann nichts Anderes affirmiren, und vernichtet zugleich sich selbst als eine Besonderheit, als etwas außer Gott. Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subjekt und kein Ich, eben deßhalb auch kein Objekt und kein Nichtich, sondern nur Eines, Gott oder das All und außerdem Nichts. Ist also überall ein Wissen und ein Gewußtwerden, so ist das, was in jenem und was in diesem ist, doch nur das Eine als Eines, näm-

---

1) Vgl. unsere Philosophie des Christenthums I. Bd. S. 176—226. 768—773.

2) I. Bd. 1. und 2. Heft.

3) In der Philosophie des Christenthums I. Bd. S. 181—196.

4) Schelling a. a. O. §. 13.

sein könnte, es muß nothwendig folgen aus dem innern Wesen. Zufolge Gottes innerem Wesen demnach ist dieses innere Wesen mit der Form unabtrennlich verbunden und durch sich selber eingetreten in die Form; welches für die, die es zu fassen vermögen, die vom Anfange der Welt bis auf den heutigen Tag obgewaltete. höchste Schwierigkeit der Spekulation leicht auflöst, und unsern schon früher gelieferten Kommentar der Johanneischen Worte verstärkt: die Worte: im Anfange, schlechthin unabhängig von aller Möglichkeit des Gegentheils, aller Willkühr, allem Zufalle und drum aller Zeit, gegründet in der innern Nothwendigkeit des göttlichen Wesens selber, war die Form; und diese war bei Gott, liegend eben, und gegründet, in, — und ihr Dasein hervorgehend, aus, der innern Bestimmtheit des göttlichen Wesens, und die Form war selbst Gott, Gott trat in ihr also heraus, wie er in ihm selber ist.

„3. B.: Ein Theil der Form war die, ins unendliche gehende, Fortgestaltung und Charakterisirung, des an sich ewig sich gleich bleibenden Seins = A. Ich stelle, damit Sie hieran sich versuchen, Ihnen die Frage: Was ist denn nun, in diesem unendlichen Gestalten und Charakterisiren, das realiter, und thätig, Gestaltende und Charakterisirende selbst? Ist es etwa die Form? Diese ist ja an sich ganz und gar nichts. Nein; das absolut Reale = A. ist es, welches — Sich gestaltet; Sich, sage ich, sich selbst, wie es innerlich ist, — gestaltet, sage ich, nach dem Gesetze einer Unendlichkeit. Es gestaltet sich nicht Nichts, sondern es gestaltet sich das innere göttliche Wesen.

„Fassen Sie aus dieser Unendlichkeit, wo Sie wollen, den Inhalt irgend eines bestimmten Moments heraus. Es ist dieser Inhalt, wie sich versteht, durchgängig bestimmt; derjenige, der er ist, und durchaus kein anderer. Ich frage: Warum ist er der, der er ist, und wodurch wird er also bestimmt? Sie können nicht anders antworten, denn also: durch zwei Faktoren, zuförderst dadurch, daß das absolute in seinem

innern Wesen ist, wie es ist, sodann dadurch, daß dieses absolute, ins unenendliche, sich gestaltet."

Hat Fichte im Jahre 1806 seinen Pantheismus in der eben aufgezeigten Weise ausgesprochen; so ist wohl kein Zweifel, daß er zu dieser Zeit in mehrfacher Art durch Schelling bestimmt war. Daß das System Schellings zur Zeit seines naturphilosophischen Standpunktes wesentlich pantheistisch gewesen sei, darüber kann für Kundige kein Zweifel bestehen [1]). Jede Schrift, welche dieser Periode der Entwicklung Schellings angehört, spricht es auf das Evidenteste aus. Zu diesen Schriften gehört unter andern eine größere Abhandlung, welche in den Jahrbüchern der Medicin [2]) mitgetheilt ist, und die Aufschrift führt: Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie. Haben wir anderwärts [3]) den Inhalt dieser Abhandlung genau angegeben, so begnügen wir uns hier mit der Mittheilung nur weniger, aber den Geist der Schrift genau bezeichnenden Stellen, deren Tendenz ist, Gott als die lebendige Einheit des Universums darzustellen. Dahin gehören folgende Stellen: „Das Endliche nur aufgelöst im Unendlichen zu sehen, ist der Geist der Wissenschaft [4]). Nicht wir, nicht ihr oder ich wissen von Gott. Denn die Vernunft, inwiefern sie Gott affirmirt, kann nichts Anderes affirmiren, und vernichtet zugleich sich selbst als eine Besonderheit, als etwas außer Gott. Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subjekt und kein Ich, eben deßhalb auch kein Objekt und kein Nichtich, sondern nur Eines, Gott oder das All und außerdem Nichts. Ist also überall ein Wissen und ein Gewußtwerden, so ist das, was in jenem und was in diesem ist, doch nur das Eine als Eines, näm-

---

1) Vgl. unsere Philosophie des Christenthums I. Bd. S. 176—226. 768—773.

2) I. Bd. 1. und 2. Heft.

3) In der Philosophie des Christenthums I. Bd. S. 181—196.

4) Schelling a. a. O. §. 13.

lich Gott [1]). Das: Ich denke, ich bin! ist seit Cartesius der Grundirrthum in aller Erkenntniß. Das Denken ist nicht mein Denken, und das Sein ist nicht mein Sein; denn Alles ist nur Gottes oder des Alls [2]). Gott ist nicht das Höchste, sondern er ist das schlechthin Eine; er ist nicht anzuschauen als Gipfel oder Ende, sondern als Centrum, nicht im Gegensatze einer Peripherie, sondern als Alles in Allem [3]). Das Absolute kann ewig nur ausgesprochen werden als absolute, schlechthin untheilbare Identität des Subjektiven und Objektiven, welcher Ausdruck gleich ist dem der unendlichen Selbstbejahung Gottes, und dasselbe bezeichnet [4]). Daß die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven das Gleiche in Allem ist, davon liegt der Grund nur in Gott, der die unendliche Affirmation seiner selbst ist, und durch welchen, als allgemeine Substanz, alle Substanz gleichfalls in sich Einheit des Affirmativen und des Affirmirten ist. Alles ist ursprünglich, ewig in Gott. Denn was kraft dessen Idee sein kann, ist nothwendig und ist ewig, und was nicht auf diese Weise sein kann, vermag überhaupt nicht zu sein. Nichts kann daher in Gott oder aus Gott wahrhaft entstehen. Gott neigt sich zu Nichts weder in ihm noch außer ihm, denn er ist allselig: er bewirkt Nichts, denn er ist Alles [5]). Die Idee Gottes ist die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven überhaupt [6]). Gleich ewig und ewig Eines in Gott ist die untheilbare Einheit der Unendlichkeit von Positionen, die in ihm begriffen sind, und das unendliche Fürsichselbstsein dieser Positionen, welches wir auch schlechthin die Unendlichkeit nennen wollen. Beides schließe sich wechselseitig

1) Daselbst §. 42. 43.
2) Daselbst §. 44.
3) Daselbst §. 50.
4) Daselbst §. 65.
5) Daselbst §. 74. 76. 77.
6) Daselbst §. 82.

ein [1]. Dasselbe, was von Gott wahr ist, daß er nämlich die Einheit und die Unendlichkeit der Positionen gleich ewig in sich trägt, läßt sich auch von dem All zeigen. Ein All vermag nicht zu sein, was nur aus Theilen zusammenfließt, sondern was an sich untheilbare Position ist, und, die Theile in sich begreifend, insofern der Idee nach ihnen vorangeht. Ein All vermag aber auch nicht zu sein, was bloße Einheit ist, in der das Leben des Besondern unterdrückt ist, sondern nur das, darin mit der Einheit auch die unendliche Freiheit des besondern Lebens besteht. Gott und All sind daher völlig gleiche Ideen, und Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee die unendliche Position von sich selbst (von ihm gleichen) zu sein, absolutes All. Hinwiederum ist das All nichts Anderes, denn die Affirmation, damit Gott sich selbst bejaht, in ihrer Einheit und aktuellen Unendlichkeit, und da Gott nicht ein von dieser Selbstbejahung verschiedenes Wesen, sondern eben durch sein Wesen die unendliche Bejahung seiner selbst ist, so ist das All nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott. Das Gott gleiche All ist nicht allein das ausgesprochene Wort Gottes, sondern selbst das sprechende, nicht das erschaffene, sondern das selbst schaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise. Besonders kann nichts in Gott sein als das Gottgleiche, also das Wesen, sofern es unmittelbar auch das Sein und demnach die Position von sich selbst ist. Das in Gott aufgelöste Wesen der Dinge, d. h. das Wesen des Besondern, sofern es unmittelbar auch Sein und demnach unendliche Position von sich selbst ist, haben die Alten Idea genannt. Es sind keine Dinge, die da ausgingen von der göttlichen Selbstbejahung und nur wahrhaft als Dinge für sich wären und lebten, sondern die Dinge wahrhaft, d. h. in ihrem Wesen betrachtet, sind selbst nur die Ausstrahlungen, Fulgurationen der unendlichen Bejahung [2]."

1) Daselbst §. 90.
2) Daselbst §§. 91—102.

Ob aber Schelling bei dieser pantheistischen Grundanschauung, wie Fichte, zugleich der Vorstellung sich hingegeben habe, jene sei wesentlich christlich, darüber haben wir noch zu handeln. Jene Vorstellung von der Identität des pantheistisch Philosophischen und des Christlichen ist nun bei Schelling allerdings zu finden. In den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums setzt er das Verhältniß der Theologie zu den übrigen Wissenschaften auseinander. Dieses Verhältniß gibt er folgenderweise an: „Die realen Wissenschaften können von den absoluten als den idealen allein durch das historische Element geschiedene oder besondere sein. Aber die Theologie hat außer dieser allgemeinen Beziehung auf die Geschichte noch eine die ihr ganz eigenthümlich ist, und zu ihrem Wesen insbesondere gehört. Da sie als das wahre Centrum des Objectivwerdens der Philosophie vorzugsweise in speculativen Ideen ist, so ist sie überhaupt die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens.“ — Was ist aber, fragen wir jetzt, der Mittelpunkt der so bestimmten Theologie? Schelling gibt als diesen den Satz an: „Daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt, und die der Unendlichkeit, oder der Herrschaft des Geistes, eröffnet [1].“

Ist aber, könnte man fragen, die neueste Speculation Schellings von der frühern nicht ganz verschieden? Ist ferner das gegenwärtige System des Philosophen nach seiner eigenen Aussage ein mit dem Christenthume übereinstimmendes? — Schelling antwortet auf die erste Frage bekanntlich: das frühere System habe mit der Identitätsphilosophie überhaupt den Charakter der nur negativen Philosophie an sich getragen,

1) Schelling a. a O. S 185.

im Gegensatze zu der positiven, die erst jetzt aufzutreten die Bestimmung habe [1]). Damit will aber Schelling sein früheres System nicht selbst abrogiren, vielmehr hält er es auch jetzt noch für wahr: aber es war nur ein Theil des noch nicht vollendeten Ganzen, das auch nur durch das Ganze wahrhaft begriffen wird. Was die andere Frage angeht, die nach dem Verhältnisse des neuesten Systems zum Christenthume; so führen wir vorläufig eine Stelle aus den neuesten Vorlesungen über die positive Philosophie an. Sie lautet: „Das Christenthum kann nichts sein neben etwas Anderem. Dieses Andere, wie z. B. die Philosophie, hat einen viel zu großen Umfang erlangt, als daß das Christenthum daneben bestehen könnte. Das Christenthum kann dadurch nur bestehen, daß es Alles ist [2]).“ In dieser Allgemeingültigkeit so wie in der Einheit mit der Philosophie, nimmt nun auch Schelling das Christenthum. Aber er erklärt es in seiner Weise. Er bekennt sich zum Monotheismus, wie dieser eine Trinitätslehre in sich einschließt. Aber wir sehen nur zu bald, daß sein Monotheismus Gott als den All-Einen in dem Sinne lehrt, nach welchem das Eine zugleich Alles, und Alles zugleich Eines ist. Allerdings soll sich dieß erst in einem Processe zeigen; allein wie beschreibt uns Schelling diesen Proceß seinem Inhalte nach? So, daß er sagt: „Der Proceß ist in Ansehung der Dinge Proceß der Schöpfung, in Ansehung Gottes theogonischer Proceß. Der Proceß hat nur die Absicht, die Gottheit und die damit gesetzten ewigen Verhältnisse zu verwirklichen [3]).“

1) Vergl. die von Dr. H. E. G. Paulus herausgegebenen Vorlesungen Schellings, unter dem Titel: Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung. S. 353. 354.

2) Positive Philosophie der Offenbarung, herausgegeben von Dr. Paulus S. 213.

3) Philosophie der Offenbarung S. 533. 534.

Wir gehen nicht weiter auf diesen Gegenstand ein [1]), um auf die letzte hieher gehörige Erscheinung zu kommen.

Es ist nämlich das Hegelsche System, welches, wie die beiden vorhergehenden, eine Identität seines Gehaltes mit dem des Christenthums behauptet [2]). Wenn aber „der Gehalt derselbe ist;" wie mögen sie sich dennoch von einander unterscheiden? — Hegel antwortet: der Unterschied liegt lediglich in der Form. Und zwar bewegt sich die Philosophie in der Form des speculativen Denkens, die christliche Religionslehre aber in der Form der Vorstellung [3]). Was ist aber der gemeinsame Inhalt der christlichen Theologie und der Philosophie, hier in der Form der Vorstellung, dort in der Form des Begriffs? — Hegel antwortet: dieses Gemeinsame sei Gott, dieser aber, jene logische Idee, welche, sich selber dirimirend, in die Natur und in den endlichen Geist übergeht, um dadurch absoluter Geist zu werden. „Die logische Idee ist Gott, wie er an sich ist. Aber Gott ist dieß, nicht nur an sich zu sein, er ist eben so wesentlich für sich, der absolute Geist, der nicht nur das im Gedanken sich haltende Wesen ist, sondern auch das erscheinende, sich Gegenständlichkeit gebende. So in der Religionsphilosophie die Idee Gottes betrachtend, haben wir zugleich auch die

1) Wir verweisen auf eine frühere, in dieser Zeitschrift von uns mitgetheilte, Abhandlung: über die Philosophie der Offenbarung von Schelling. VIII Band S. 217—416.

2) Hegel: Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 3. Ausg. Heidelberg 1830. Vorrede S. XIX und XX.

3) „Worauf es aber bei der bestimmten Auseinandersetzung des Verhältnisses der Philosophie zur Religion ganz allein ankommt, das ist der Unterschied der Formen des speculativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes. Nur auf den Grund dieser Erkenntniß der Formen läßt sich die wahrhafte Ueberzeugung, um die es sich handelt, gewinnen, daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist." Encyklopädie §. 573 S. 581. 582.

eise seiner Vorstellung vor uns, er stellt sich nur
h selbst vor. Dieß ist die Seite des Daseins des Abso-
ten. In der Religionsphilosophie haben wir so das Absolute
n Gegenstand, aber nicht bloß in der Form des Gedankens,
dern auch in der Form seiner Manifestation. Die allge-
ne Idee ist also zu fassen in der schlechthin concreten
eutung der Wesentlichkeit überhaupt, als auch ihrer
tigkeit, sich herauszusetzen, zu erscheinen, sich zu of-
baren. Wir sagen populär: Gott ist der Herr der
irlichen Welt und des Geisterreichs; er ist die absolute
monie beider und das Hervorbringende und Bethätigende
er Harmonie, es fehlt hierin weder der Gedanke und Be-
f, noch auch die Manifestation desselben, sein Dasein.
se Seite des Daseins ist jedoch selbst wieder (da wir in
Philosophie sind) im Gedanken zu fassen. Die Philosophie
achtet also das Absolute erstlich als logische Idee, Idee,
sie im Gedanken ist, wie ihr Inhalt selbst die Gedanken-
immungen sind, ferner zeigt sie das Absolute in seiner
ätigkeit, in seinen Hervorbringungen, und dieß ist der
g des Absoluten, für sich selbst zu werden, zum Geist,
Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem
nnt wird, daß es nicht bloß das Resultat ist, sondern
g sich hervorbringt, das Vorhergehende ist. Die Einseitig-
des Resultats wird im Resultate selbst aufgehoben. Die
tur, der endliche Geist, die Welt des Bewußtseins,
Intelligenz und des Willens sind Verleiblichungen
göttlichen Idee [1])." Daß dieß aber jene Idee sei,
Gott selber ist, geht schon aus dem Obigen hervor.
gel hebt somit den Unterschied zwischen Philosophie und
stlicher Theologie dem Inhalte nach in sofern auf, als er
Unterschied zwischen Gott und Welt, zwischen dem gött-
n Geist und dem endlichen Geist aufhebt. „Hier ge-
e es, über den vermeintlichen Gegensatz der Religions-

Philosophie der Religion, 2. Aufl. 1. Band S. 25—28.

philosophie und der positiven Religion nur zu bemerken, daß es nicht zweierlei Vernunft und zweierlei Geist geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin verschieden wären. Die menschliche Vernunft, das Bewußtsein seines Wesens ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen und der Geist, in so ferne er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig, und als Geist in allen Geistern. Die Vernunft ist selbst die Sache, der Geist, der göttliche Geist [1]." Hegel wiederholt dieselben Ausdrücke an andern Orten wieder. „Der absolute Geist ist dem Inhalte nach der an sich seiende Geist der Natur und des (endlichen) Geistes, der Form nach ist er zunächst für das subjective Wissen der Vorstellung [2]). Die Idee, welche Gott ist, oder Gott, welcher die Idee ist, enthält nach einander alle jene Prädicate, die wir als pantheistische schon kennen. Diese Idee, die Gott ist, ist die absolute Einheit des Begriffs und der Wirklichkeit [3]), sie ist die allgemeine und Eine Idee, welche als urtheilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert [4]), sie ist die Eine, allgemeine Substanz [5]), sie ist das Subject-Object, die Einheit des Idellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes [6]). sie ist Dialektik, und zwar die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjective von dem Objectiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leib ab- und unterscheidet, und in so fern ewige

1) Religionsphilosophie I. Thl. S. 34.
2) Encyklopädie §. 565. S. 576.
3) Encyklopädie §. 213. S. 203. 204.
4) Daselbst.
5) Daselbst.
6) Encyklopädie §. 214. S. 204—206.

Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist[1]). Die Idee ist Proceß, ist Verlauf[2]) und s. f. und s. f. Käme es nach allem diesem auf Hegel an, so wäre das innerste Geheimniß des Christenthums nichts Anderes als — Pantheismus[3]).

2.

Das für Pantheismus ausgegebene Christenthum.

Hat die neuere Zeit, und zwar seit Anfang unseres Jahrhunderts, die wiederholte Erscheinung gesehen, daß man offenbaren Pantheismus für Christenthum ausgibt; so kann es eben dieser Zeit wenigstens nicht auffallen, umgekehrt sehen zu müssen, wie man das ganze Christenthum seinem eigensten und innersten Wesen nach für Pantheismus erklärt. Diese Aufgabe hat sich eine anonyme, aber von Ewald unter dem Titel: „Die Allgegenwart Gottes[4])“ verfaßte Schrift gestellt. Daß wir diese Schrift jetzt noch vorführen, hat seinen Grund nicht nur darin, daß der Verfasser in Betreff der Bestimmung des Begriffs von Pantheismus auf das Genaueste mit dem übereinstimmt, was die neuesten pantheisten Systeme für das Wesentliche ihrer Lehre ausgeben, sondern auch darin, daß in diesem Buche dasjenige genau bezeichnet und hervorgehoben ist, was im Christenthume, insbesondere in der Bibel, Pantheismus sein soll. Schon in der Vorrede hebt er hervor, daß der christliche Begriff der „göttlichen Allgegenwart“ wesentlich der Begriff eines „übersinnlichen, esoterischen, innern, rationalen

1) Daselbst.

2) Daselbst §. 215. 207.

3) Vergl. unsere Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Mainz bei Kupferberg. 1844.

4) I Bd. Gotha 1817. II Bd. 1819. Der 2. Theil hat den besondern Titel: Eleusis oder über den Ursprung und die Zwecke der alten Mysterien, und geht uns weniger an.

Pantheismus" sei. Der Gegenstand der Schrift ist „kein in die äußern Sinne fallender Gott, sondern das Wesen aller Wesen". Es ist „das allen Erscheinungen, in intelligenter, geistiger und materieller Hinsicht zum Grunde liegende Göttliche, das intelligente, schaffende, bildende, regierende Wesen der Welt; das All des Uebersinnlichen, ohne welches kein All des Sinnlichen, der Erscheinungen, denkbar ist." Weiter lesen wir in der Vorrede: „der esoterische Pantheismus ist nichts Anderes, als die alte Lehre von der göttlichen Allgegenwart, und diese eine Eigenschaft Gottes, ohne welche der Phantasie freies Spiel gelassen wird, das höchste Wesen zu versinnlichen, und in äußere sterbliche Formen einzukleiden. Gleichwohl bemerkt man in der Christenheit eine gewisse Scheu, sich des Wortes Allgegenwart von Gott zu bedienen. Vermuthlich aus keinem andern Grunde, als aus welchem man das Wort Pantheismus verwerflich findet; und dieser Grund besteht darin, daß man mit beiden Ausdrücken so leicht den Gedanken, die Sinnenwelt sei Gott, verbinden kann [1]."

„In dem bestimmteren, reinern Sinne (wie er dem Christenthume entspricht) ist der Pantheismus in dem Alterthume freilich auch nicht jederzeit und allenthalben herrschende Denkart, herrschender Glaube unter den Weisen gewesen: denn er verkehrte sich bald in bloßen Materialismus, bald in bloßen Spiritualismus; und dem Gegenstand beider gebrach es nicht selten an Intelligenz. So schwer wird es dem armen Sterblichen, die von einem Zeitalter einmal glücklich ergriffene Wahrheit rein aufzufassen und von allen Seiten festzuhalten. Indessen ist doch dieser Lehrbegriff von Gott unter den Weisen des Alterthums ungleich herrschender gewesen, als jeder andere [2]." Um die Tendenz seiner Schrift zu bezeichnen, sagt der Verfasser, er habe die Lehre von der Allgegenwart Gottes,

1) Vorrede S. III. IV.
2) Vorrede S. IV. V.

oder den esoterischen Pantheismus, in jenem dreifachen Sinne, unter den Priestern und Weisen des Alterthums aufgesucht, und so gestellt, wie er sie gefunden habe. Auch in ihren mangelhaften Copien will er noch Spuren von dem Urbilde, das ehemals vorhanden sein mußte, gefunden haben. Er hat versucht, das Original von den Flecken der Zeit zu befreien, und wieder rein herzustellen [1]). Was der Verfasser in seiner Aufsuchung des esoterischen Pantheismus bei den Indiern, Persern, Chaldäern, Aegyptern, Griechen, in der Edda, bei den Druiden, im Neuplatonismus gefunden habe, kümmert uns jetzt nicht. Uns liegt nur daran, wie er im Alten und Neuen Testamente Pantheismus entdeckt. Aber auch das ist weder das Erste noch das Einzige, was wir aus ihm herausfinden wollen, sondern woran uns vor Allem liegt, ist, zu erforschen, was er für das Wesen des Pantheismus hält. Er gibt uns aber eine Darstellung des letztern in folgenden Nummern:

1. „Wir glauben mit dem Apostel Paulus, daß wir in Gott leben, weben und sind, daß alle Dinge in ihm und durch ihn sind; und beugen unsere Knie vor dem Vater unseres Herrn Jesu, daß er uns Kraft gebe, stark zu werden durch seinen Geist, an dem inwendigen Menschen, auf daß wir begreifen mögen mit allen Heiligen, welches da sei die Breite, die Länge, die Tiefe, und die Höhe.

2. Wenn wir in Gott leben, weben (uns bewegen, thätig sind innerlich und äußerlich) und existiren; wenn alle Dinge in ihm und durch ihn sind: so muß Alles, die ganze Natur von Gottes Wesen erfüllt sein, nach Länge, Breite, Tiefe und Höhe. Zwischen Gott und der Natur, d. i. dem innern Wesen der Welt, ist also kein Unterschied: denn er nimmt alles das ein, was wir innere Natur, das übersinnliche Wesen der sichtbaren Welt nennen; und diese Natur ist

---

1) Vorrede S. V.

ohne Gott nicht und nichts. Hebet diese Natur auf, und ihr vernichtet die Idee von Gott in euern Gedanken.

3. Die Offenbarung Gottes ist seine Darstellnng in der äußern Natur oder Erscheinungswelt und durch dieselbe. Wer sich offenbart, macht sich durch das, was sein Wesen ausmacht, sichtbar und kenntlich (Epist. a. d. Röm. 1, 19 und 20. Apostelgesch. 17. die ganze Rede Pauli vor dem Areopag in Athen, besonders V. 27, 28).

4. Der Mensch, der über Gott, so viel wir wissen, allein denkt, ist die große innere und äußere Natur im Kleinen; er ist also auch eine Offenbarung Gottes. Wenn der Mensch von Gott redet: so thut er weiter nichts, als daß er den Stoff aus sich selbst entwickelt, den Gott in ihn gelegt hat; daß er das Göttliche, das in ihm ist, sich selbst aussprechen läßt.

5. In Gottes Wesen, wie in dem des Menschen, durch den er sich offenbart, findet eine Dreieinheit statt: Intelligenz, Geist und Materie, in unzertrennlicher Einheit. Eben diese Bestandtheile machen das innere Wesen oder die Natur dessen aus, was wir das All, die Welt zu nennen gewohnt sind. Allwissenheit, Allweisheit, höchste Stärke und Güte sind die Haupteigenschaften dieses dreieinen Wesens.

6. Nach seinem absoluten Wesen und Sein betrachtet, sind diese drei Bestandtheile in Gott ununterscheidbar, unsichtbar, unzertrennlich, ohne Veränderung, Wechsel und Form; und insofern unterscheiden wir Gott von der äußern sichtbaren Natur. Die äußere Natur ist Erscheinung des göttlichen Wesens und seiner Bestandtheile in Formen und Gebilden. Als solche ist die Natur wechselnd und veränderlich, ihrem Wesen nach aber ewig und unveränderlich.

7. Die Schöpfung Gottes ist die Darstellung seines Wesens und seiner Eigenschaften in unendlichen Formen. Die griechische Mythologie nannte Gott in dieser Rücksicht den Proteus. Wir nennen ihn den allmächtigen Schöpfer und Baumeister; und er ist dieß von Ewigkeit her und immer-

bar. Es läßt sich keine Zeit denken, wo er zu schaffen und zu bauen angefangen hat, und aufhören wird.

8. Sich zu formen und zu gestalten, gebührt allein dem göttlichen Wesen: denn das womit und woraus es formt und baut und gestaltet, ist sein Eigenthum. Der Mensch formt und gestaltet auch, aber nicht sich selbst; er kann sein Wesen nicht umwandeln, nicht in tausendfältige Wesen specificiren; er ist kein Proteus.

9. Wenn man die Ausdrücke Schaffen, Bauen, Formen von Gott braucht; so heißen sie so viel und können nichts anderes heißen, als, er specificirt und individualisirt seine Bestandtheile und Kräfte auf zahllose Weise, ohne daß sein Wesen, seine Bestandtheile und Kräfte in ihrer Allgemeinheit und Absolutheit auch nur das geringste verlieren. Die Flamme, an welcher ein Licht angezündet wird, leidet dadurch keinen Verlust.

10. Die einzelnen Naturwesen sind nach der Art und dem Maße der ihnen verliehenen göttlichen Bestandtheile und Kräfte verschieden. So viel wir wissen, besitzt der Mensch allein unter allen sichtbaren Geschöpfen den Vorzug, alle Bestandtheile und Kräfte Gottes, nach dem ihm davon zugetheilten Maße, in sich zu vereinigen. In ihm sind Intelligenz, Geist und Materie vereiniget; aber nur auf sein Individuum eingeschränkt. Doch kann er es in seiner ungetrennten und unzertrennlichen Dreieinheit durch Zeugung fortpflanzen und vervielfältigen. Die Thiere besitzen, nebst Geist und Materie, doch nur einen geringen Grad von Intelligenz; die Gewächse nur bildenden Geist und Materie; und das Mineralreich Materie mit Anziehungskraft, die eine Eigenschaft des Geistes ist. In wiefern in diesen beiden letzten Naturreichen noch ein verhältnißmäßiger Grad von Intelligenz sein möchte, muß man dahin gestellt sein lassen; zu erforschen dürfte solches nicht möglich sein, es läßt sich jedoch weniger verneinen als bejahen.

Nach der Bemerkung der Naturforscher treten die Gat-

tungen der Naturreiche auf unseren Planeten, durch unmerkliche Abstufungen, von ihrer niedrigsten Stufe zu einer immer höhern empor: bis sie endlich an die Grenze einer benachbarten höhern Ordnung gelangen, wo in ihren Individuen das Streben der Natur zur Ueberschreitung ihrer Grenze und zum Uebergang in jene höhere Ordnung bemerkbar wird.

11. Die göttliche Intelligenz, die in sich die Allwissenheit, Allweisheit und Allmacht vereiniget, erscheint in ihrer Totalität in der Natur im Lichte, dem reinsten, feinsten, erleuchtendsten, durchdringendsten, das der menschliche Verstand zu denken vermag. Es entzündet in dem Menschen das Selbstbewußtsein und das Bewußtsein von allem, was um ihn her ist; die Erkenntnißkräfte, der Wille und das Gefühl des Menschen sind ein Abglanz jenes göttlichen Lichtes.

12. Die Sonnen in dem All hat dieses göttliche Licht entzündet; und vielleicht sind, und enthalten auch sie intelligente Wesen. Licht ist die äußere Offenbarung der göttlichen Intelligenz.

13. Die göttliche Intelligenz offenbart sich auch durch das Große, Höchstideale der sichtbaren Natur, durch die Regelmäßigkeit in der Bewegung und den Wirkungen der großen Weltkörper, durch die Genauigkeit in der Verschiedenheit und Manchfaligkeit der Geschlechter, Gattungen, Arten und Individuen und ihrer ganzen Art und Weise zu sein, und durch das menschliche Gemüth.

14. Die Intelligenz des höchsten Wesens wird auch die göttliche Weisheit oder das Wort genannt. Als solche offenbart sich Gott in den weisesten, frömmsten, ehrwürdigsten Menschen, und unter diesen besonders in Christo Jesu, dem Erneuerer der wahren Religion, von welchem Johannes sagt, daß in ihm das Wort Fleisch geworden.

15. Die göttliche Intelligenz umfaßt und durchdringt das ganze All der Erscheinungen; und es ist kein Punkt in der Natur, selbst in den tiefsten Tiefen, der ihr fremd und unzugänglich wäre.

16. Der göttliche Geist ist das belebende und bewegende Princip. Er ist es, der sowie die Natur der Erscheinungen überhaupt, auch die intelligente und materielle Natur des Menschen erregt; der seine Vernunft, seinen Verstand, sein Begehrungsvermögen in Thätigkeit setzt und sein Anschauungsvermögen zur Phantasie beflügelt; der die materielle Masse leicht macht, und das ganze Triebwerk der menschlichen Maschine in Bewegung setzt; der den Menschen wachend erhält; mit dessen allmähliger Erlöschung der Mensch in den Schlaf sinkt, und der in nächtlichen Träumen sein verborgenes Spiel treibt. Er ist das Princip der Irritabilität und Sensibilität in den thierischen Wesen überhaupt.

17. In der außermenschlichen großen Natur spricht sich der göttliche Geist aus durch die Anziehungs- und Zurückstoßungskraft, durch den Organismus des ganzen großen Weltalls, und durch das grenzenlose ätherische erwärmende Feuer, in welchem sich Weltkörper gebildet haben und bilden.

18. In der materiellen Natur unseres Erdkörpers und der in ihm und auf seiner Oberfläche befindlichen Wesen, ist dieser göttliche Geist in der Krystallisation, Organisation, und überhaupt in allen dynamischen, mechanischen und chemischen Gesetzen in den Erscheinungen des Magnetismus, der Polarität, der Elektricität, dem Galvanismus, der Elasticität, Ponderabilität u. s. w. thätig.

19. Der dritte Bestandtheil des göttlichen Wesens ist die Materialität. Die Körper sind Offenbarungen der göttlichen unsichtbaren Materie. Die physischen und chemischen Elemente, die bis jetzt noch nicht völlig haben ergründet werden können, und wahrscheinlich auch nicht werden ergründet werden, sind die ersten empfindbaren Anfänge und Uebergänge der göttlichen Materialität in die Körperwelt.

20. Sowie es nur Ein Geist ist, der sich durch mancherlei Kräfte in manchfaltigen Gestalten äußert: so gibt es höchst wahrscheinlich, nach dieser Analogie, auch nur Ein einziges Grundelement für die Körper, aus welchem die übrigen ma-

teriellen Elemente, durch die verschiedene Art der Bearbeitung jenes Grundelements durch den Geist, entstanden und modificirt worden sind und werden. Tertullian hielt die Materialität Gottes für einen Punkt der christlichen Lehre und der Bischof Meliton von Sardes unterstützte diese Behauptung. Die Philosophumena des Origenes legen sie auch den Brahmanen bei.

21. Wenn man bedenkt, aus welch kleinen und unmerklichen Anfängen große körperliche Massen entstehen: so kann man es denen nicht so hoch anrechnen, welche die Materie von dem Geiste ausgehen lassen. Man irrt aber, wenn man glaubt, daß diese Meinung durch den Ausspruch unserer heiligen Schriften: „Der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht, und alle sein (des Himmels) Heer durch den Geist seines Mundes," beglaubiget werde. Das Wort des Herrn und der Geist seines Mundes bedeuten die göttliche Intelligenz und den Geist, durch welche das Materielle seine Regelmäßigkeit, Form und Gestalt erhalten hat, oder die sich in der Materie wirksam äußern.

22. Die Urmaterie ist den menschlichen Sinnen eben so unerreichbar, als der Geist und die Intelligenz; erst durch die Ausdehnung und Form, die ihr die Intelligenz und der Geist geben, wird sie den Sinnen empfindbar.

23. Die Formen sind es nur, die entstehen, wechseln und vergehen; die Urmaterie ist ewig und unvergänglich.

24. Wenn wir Gottes Wesen an und für sich betrachten; und in ihm von aller Form abstrahiren, durch welche allererst das entsteht, was wir Sinnenwelt oder äußere Natur nennen; so findet sich in demselben Intelligenz, Geist und Materie in unzertrennter Vereinigung. Naturreiche mit ihren Geschlechtern, Gattungen, Arten, Individuen entstehen erst, wenn jene göttlichen Attribute Formen annehmen; und auf diese Art, da keine Form ohne das Wesen sein kann, nimmt jedes Geschlecht, jede Art, jedes Individuum, in seiner Art an dem Wesen Gottes Theil. Wenn die Formen verschwun-

den sind: tritt das, was die Form angenommen hatte, wieder in das absolute, durch keine Form bestimmte Wesen Gottes zurück.

25. Wir glauben an die Ewigkeit unseres Wesens, und an die Wiedervereinigung desselben mit Gott, nach erfolgter Auflösung unserer individuellen Formen und unserer endlichen Verhältnisse. So wenig das, was unsere materielle Substanz ausmacht, aus der Natur verschwinden kann: wird auch unser Geist und unsere Intelligenz vernichtet werden. Aus dem besondern Leben treten wir in das allgemeine Leben über. Mit der Materie, dem Geiste und der Intelligenz Gottes vereiniget, werden wir, wenn wir tugendhaft, in dem ganzen Umfang des Begriffs des Wortes, gelebt haben, in dem Allwissenden und in seiner Allwissenheit mitbegriffen, des Bewußtseins unseres irdischen Seins und Wandelns und der Seligkeit genießen, die in Gott ist. Der Mensch soll sich stets der Allgegenwart Gottes in und außer ihm bewußt sein und darnach handeln: dann trennt er sich nie von Gott.

26. Obgleich der Mensch in und durch Gott ist: so ist er doch, weil er ein besonderes, ein Individuum ist, nicht selbst Gott; er ist so wenig Gott, als ein an den Sonnenstrahlen entzündetes Licht Sonne ist. Das große, unendliche, absolute Wesen Gottes läßt sich in bestimmte Formen des Endlichen nicht einschließen; es bleibt ewig ungetrennt, unter so vielen Formen es sich auch offenbart und offenbaren mag. Das ewige Licht bleibt ewig eines und dasselbe: so viele Kerzen sich auch an demselben entzünden mögen.

27. In dem göttlichen, absoluten, ohne Form gedachten Wesen stehen die Bestandtheile, die dieses Wesen ausmachen, in der vollkommensten Harmonie. Es ist kein Widerstreit der Kräfte derselben denkbar. In Gott gibt es keine Tugend und kein Laster, kein Gutes und Böses, keine Sünde. Er ist der allein Heilige.

28. Der Mensch kam ursprünglich rein aus dem Schooße des Allmächtigen. Auch in ihm wirkten Intelligenz, Geist

und Materie harmonisch. Noch hatte ihn weder der Begriff, noch das Bewußtsein von Tugend und Laster, von Gutem und Bösem ergriffen. Wie in Gottes Wesen standen Geist und Materie unter der Aufsicht der Intelligenz; und diese maßte sich kein tyrannisches Recht über jene an. Für die Intelligenz gab es weder Wahrheit noch Irrthum, weder Aberglauben noch Vorurtheil. Der Mensch nährte sich ohne Kunst von den Früchten der Natur, und befriedigte die Bedürfnisse seiner intelligenten und geistigen Natur nach den Gesetzen, die in dieser Natur selbst lagen. Dieser primitive Zustand, in welchem der Mensch noch unmittelbar in Berührung mit Gott in der Natur stand, die er nicht von jenem trennte, ist die Zeit der Unschuld. Denn es ist eben Unschuld: wenn der Mensch sich keiner Tugend und keiner Schuld bewußt ist, und nur nach den Gesetzen des reinen inwendigen, intelligenten und geistigen Menschen, d. i. der Natur selbst, lebt. Denn was körperlich an ihm ist, kann weder Gutes thun, noch sündigen; es wirkt und vollbringt für sich nichts; es ist nur das Instrument in der Hand seiner Intelligenz und seines Geistes. Unter diesen Umständen konnte auch noch keine Frage von der Freiheit des menschlichen Willens sein: weil die Intelligenz in dem Menschen, welche allein wollen kann, noch nicht dem mit der Materie verbundenen Geiste unterthan war. Der Mensch hatte in diesem Zustande, wie der mosaische Mythos sagt, noch nicht vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen gegessen, dessen Genuß ihm von Gott untersagt war.

29. Man muß es nie vergessen: der Mensch ist nicht Gott, sondern ein Geschöpf Gottes. Was in ihm göttlich ist, ist durch die Form beschränkt und bedingt. Nur unter Formen werden Gottes Eigenschaften dem Menschen offenbar: aber nicht der Form nach ist der Mensch das Ebenbild Gottes, sondern er ist es nur nach seinem Wesen d. i. nach Intelligenz, Geist und Materie.

30. Eben weil das Göttliche in dem Menschen durch die

Form, durch die es sich an ihm ausspricht, beschränkt ist, liegt und lag auch in ihm die Möglichkeit der Freiheit. Dieser Freiheit sich ursprünglich unbewußt, hielt sich der Mensch lediglich an die Gesetze und Forderungen seiner intelligenten, geistigen und materiellen Natur, die mit sich selbst und der Natur außer ihm in dem vollkommensten Einverständnisse stand. Sobald dieses Einverständniß gehoben wurde, der Mensch an der Natur zu meistern und zu künsteln anfing, sich auf diese Art von ihr entfernte und isolirte; sobald er das Band zerriß, das ihn mit der Natur verknüpfte: ward er auch frei; was zuvor im Hintergrunde seines Wesens nur als möglich verborgen lag, trat hervor und wurde wirklich. Der Mensch wurde nun gewahr, daß er das Vermögen besitze, in seinem Thun und Lassen eine Wahl zu treffen, und entweder den Regungen des auf die Seite der Materie sich neigenden Geistes oder den unmittelbaren Eingebungen seiner Intelligenz zu folgen.

31. Denn eben in der Aufhebung der Harmonie und des Gleichgewichts zwischen der Intelligenz, dem Geiste und der Materie liegt der Grund zur Entstehung der Freiheit im Menschen. Diese Trennung bewirkt der Geist, der das Band der Vereinigung zwischen der Intelligenz und der Materie ist. In der Verbindung des Geistes mit der Materie in dem Menschen besteht die Sinnlichkeit. Wenn der Geist in dieser Verbindung so thätig und stark wirkt, daß die Intelligenz sich durch ihn beschwichtigen läßt: so verwandelt er sich in einen bösen Geist. Es ist aber immer die Intelligenz, die, wenn sie seinem physischen Impuls nicht mit Kraft widersteht, ihn aus einem guten Geiste in einen bösen verwandelt: denn es liegt der Intelligenz ob den Geist von der Materie, an die er sich über die Gebühr angeschlossen hat, loszureißen, ihn in seine Grenzen zurück zu führen, sich dadurch stark zu machen und das ursprüngliche natürliche Verhältniß wieder herzustellen.

32. Das Bewußtsein der Freiheit erzeugte, nach begange-

ner freier That, das Gewissen, jenen geheimen instinctmäßigen Takt, nach welchem die Intelligenz eine That und ihre Triebfeder billiget, oder verwirft. Als der Unterschied zwischen Gutem und Bösem noch nicht gemacht war, als es noch kein moralisches Gutes und Böses gab: war das Gewissen weiter nichts, als der geheime instinctartige Beifall der Intelligenz, der des Menschen Herz, unbewußt warum, erfreute.

33. Die Herrschsucht scheint der erste Grund zum Verluste der Unschuld der ursprünglichen Menschheit und der patriarchalischen Verfassung in diesem Zustande gewesen zu sein. Sie zog die Entstehung der Staaten, die Beschränkung der natürlichen Freiheit und Gleichheit, durch positive Gesetze und Gewalt, und alle Uebel, welche im Gefolge der Staatsverfassungen und ihrer Verhältnisse unter einander selbst sind, nach sich; wodurch die Menschen immer mehr von Gott und der Natur ab, und nach andern Interessen hingezogen wurden. Allmählig ging der Gedanke an den Zusammenhang der menschlichen Wesen mit Gott und der Natur verloren. In dieser Rücksicht hat denn der Apostel ganz Recht, welcher gesagt hat, daß das Gesetz die Sünde geboren habe und mit der Sünde den (moralischen) Tod.

34. Durch den Abfall der Menschen von Gott und Unschuld und durch die Fortsetzung dieses Abfalls sind die Staaten, die durch diesen Abfall selbst entstanden, nothwendig geworden, um den fortgesetzten Verbrechen willen, von welchen nicht abzusehen ist, wann und wie sie in der einmal bestehenden und nothwendig gewordenen bürgerlichen Verfassung ein Ende nehmen können. Aber das Gesetz wird nur dem Verbrecher gegeben, nicht dem Guten und Gerechten, der keines andern Gesetzes bedarf, als dessen, das ihm Gott selbst ins Herz geschrieben hat. Dieser wird also durch die Befolgung des göttlichen Gesetzes in ihm von dem positiven Gesetze außer ihm unabhängig sein; und soviel an ihm liegt, den primitiven Zustand der Unschuld wieder herzustellen suchen und in seiner

Familie, seinen Umgebungen und Verhältnissen ein ächter Patriarch sein.

35. Nach der Lehre des Pantheismus wie sie hier vorgestellt ist, soll die Staatsverfassung monarchisch, aber ihre Gewalten sollen getrennt sein. Die gesetzgebende Gewalt im Staate entspricht der Intelligenz, die vollstreckende dem Geiste; diese beiden machen den regierenden Theil aus; die Gesammtheit der Gehorchenden entspricht der Materie, die Intelligenz der Gesetzgebung soll kein Gesetz geben, das sich nicht auch in der Intelligenz der Gesammtheit als nothwendig, allgemein und zweckmäßig ausspricht. Das Urtheil der Intelligenz der Gesammtheit bestimmt die öffentliche Meinung, welche die beiden Gewalten billig zu beachten haben. Die Gesammtheit der Gehorchenden soll sich aber, so wenig als ein Theil derselben, jenen Gewalten widersetzen: denn sie selbst ist keine gesetzliche, sondern nur eine materielle Gewalt. Der Geist der vollstreckenden Gewalt soll sich lediglich an die gesetzlichen Bestimmungen der gesetzgebenden Gewalt der Intelligenz halten und sie mit Kraft und Nachdruck, ohne materielle persönliche Rücksichten zu nehmen, geltend machen und anwenden.

36. Religion, Wissenschaften und Recht sind in Rücksicht auf die göttliche Vernunft, aus welcher sie, als aus ihrer ursprünglichen Quelle, entspringen, eine und dieselbe Sache. Alle, die sich dem Dienste derselben gewidmet haben, und sie zu pflegen und zu verwalten bestellt sind, gehören zum Klerikate oder zur Priesterschaft; wie in den ältesten Zeiten, als Religion, Wissenschaft und Recht, in eben so viele Zweige zur Pflege und Verwaltung unter der Priesterschaft vertheilet waren. Auf gleiche Weise machen auch noch jetzt, die den Tempel- oder Kirchendienst verwalten, die Lehrer in Schulen, auf Universitäten und die Akademiker, ingleichen die Rechtsgelehrten, denen die Verwaltung der Gerechtigkeit und des Rechts im Staate, sowie der Staatswirthschaft obliegt, die verschiedenen Zweige eines und desselben Klerikats aus: denn

[redacted]

sie alle sind Gottes Diener. Jeder Staat soll also in so fern eine Theokratie sein, in wie fern nicht allein jede der drei Gewalten in demselben an Gottes Stelle tritt, in Gottes Namen die eine Gesetze gibt, die andere Recht spricht, und die dritte die Beschlüsse beider mit Nachdruck ausführt, sondern auch die Diener der Religion und der Wissenschaften die Verkündiger der göttlichen Gebote und Weisheit sind und sein sollen. Wie wichtig die Pflichten eines jeden dieser fünf Stände sind, gehet aus dieser Darstellung sattsam hervor.

37. In einem wohl organisirten Staat kann die materielle Erzeugung allein kein Grund von persönlichen Vorzügen sein, die nur der Geist und die Intelligenz gibt, die beide ein Eigenthum auch der Individuen der Gesammtheit, wiewohl nach verschiedenen Graden sind. Der Unterschied der Menschen in einem Staate soll nur durch den Grad der Intelligenz, ihrer Ausbildung und Anwendung in den verschiedenen Verhältnissen und Zweigen des bürgerlichen Lebens und der Lebensart bestimmt sein.

38. In demselben nahen Verhältnisse, in welchem Mathematik, Naturlehre, Staats- und Privat-Rechtslehre mit der Lehre des reinen rationalen Pantheismus stehen, stehen auch Theologie, Religion, Moral und Geschmackslehre.

39. Nur durch die Lehre des Pantheismus, nach gegenwärtiger Vorstellung, kann in die entstellte christliche Theologie Licht, Wahrheit und Verständlichkeit gebracht werden: denn jene Lehre liegt in unserm alten und neuen Kanon, und ist die Grundlehre beider.

40. Nach dieser Lehre fallen Religion und Moral in Eins zusammen. Die Pflichtenlehre gehört, wenn man beide trennen will, der Religion so gut, als der philosophischen Moral. Wir können den Grundsatz nicht anerkennen, daß Theologie und Religion auf der sogenannten philosophischen Sittenlehre, als von der Religionslehre abgesonderte Wissenschaft betrachtet, beruhe, und aus ihn herfließe. Das göttliche Wesen und die durch dasselbe in uns geoffenbarte

Idee von ihm ist vielmehr die Urquelle, aus welcher Theologie, Religion und Moral abstammen. Religion oder moralische Gesinnung besteht in der Erhebung unserer Intelligenz auf den Flügeln unseres Geistes zu Gott, als ihren Urquell und in dem Handeln, Thun und Wirken nach dieser Gesinnung, in diesem Geiste. Die Pflichten der Religion oder Moral sind nur nach den wesentlichen drei Bestandtheilen des Menschen, der Intelligenz, dem Geiste und der Materie, und ihrem wechselseitigen Verhältnisse zu einander und zu der Intelligenz, dem Geiste und der Materie anderer uns gleicher oder von uns verschiedener Wesen der Natur bestimmbar. Der Gegenstand unserer religiösen Verehrung und Anbetung ist das absolute, aller Form entkleidete Wesen Gottes, und in demselben besonders die göttliche Intelligenz.

41. Die Geschmackslehre oder Aesthetik ist die Analytik unserer Gefühlsurtheile von der Schönheit und Erhabenheit der Formen in der Natur und der ihr nachbildenden Kunst. Diese Formen sind aber Offenbarungen des Unendlichen in dem Endlichen und das Endliche sind eben die Formen der Materie, in welcher sich die Intelligenz und der Geist des höchsten Wesens ausdrückt. Die Lehre des Pantheismus umfaßt auf diese Art das gesammte Reich der menschlichen Erkenntniß.

42. Der esoterische Pantheismus unterscheidet in Gott, dem Wesen nach, Intelligenz, Geist und Materie; der Kraft nach, den Vater, den Logos oder die Weisheit und den Geist. Beide Unterscheidungsarten liegen auch in der christlichen Kirchenlehre. Sie verehrt in Gott die höchste Vernunft, den höchsten Verstand, die höchste Weisheit, Güte, Allmacht &c. einen alles belebenden, durchdringenden Geist; und nimmt auch an, daß er alles aus nichts, folglich auch das Materielle aus seinem eigenen Wesen schaffe, verändere, verwandle, indem sie nicht zuläßt, daß neben Gott ein anderes, gleich ewiges, unendliches, von ihm unabhängiges materielles Wesen existire. Auch dem esoterischen Pantheismus

ist mit der Kirche die Lehre gemeinschaftlich, daß Gott als Vater der Schöpfer und Erhalter, als Logos oder Weisheit der Ordner und Regierer der physischen und moralischen Welt, als Geist das belebende, begeisternde, bewegende Princip sei. Christus der Wiederhersteller der Urreligion, wird in der Kirche auf symbolische Weise, als Repräsentant Gottes auf der Erde, sowohl dem Wesen als der Kraft nach, betrachtet. Beide, esoterischer Pahtheismus und Christenthum, durchdringen sich also und können nicht getrennt werden. Beide sind Eins, Pantheismus liegt in dem Christenthum und Christenthum in dem Pantheismus.

43. Mit dieser Lehre ist das Emanationssystem nicht verträglich. Denn die Emanation führt den Begriff eines spätern Hervorgehens aus einer früher vorhandenen Quelle mit sich. Der Pantheismus weiß aber von keiner spätern Entstehung dessen, was Natur genannt wird, von einem außer derselben von Ewigkeit her existirenden Wesen, nichts. Das All der Natur im höhern metaphysischen Sinne, nach welchem von aller bestimmten Form abstrahirt wird, gestattet weder einen Anfang, noch ein Ende. Die Thätigkeit des höchsten Wesens geht von Ewigkeit her ohne Unterbrechung in alle Ewigkeit fort und besteht nicht in einer Ausströmung oder Ausgießung, sondern in Formen und Bauen, welches schaffen, erschaffen genannt wird. Das All strömt nicht aus; es ist da und wirkt durch seine immanente, intelligente, geistige und materielle Kraft fort. Die Welt der Erscheinungen war von Ewigkeit, und es läßt sich mit dem Begriff des unendlichen ewigen Wesens aller Wesen nicht räumen, daß die Offenbarungen seiner schrankenlosen Thätigkeit im Schaffen und Formen einen Anfang in der Zeit gehabt haben sollten. Der Emanatismus ist nicht anders denkbar, als durch die Voraussetzung, daß Gott vor dem Anfange der Erscheinungswelt irgendwo in einem beschränkten Raum existirt habe und von dannen die sichtbare Natur von sich habe ausgehen lassen. Denn wenn Gott nicht schon das All der Erscheinungen mit

seinem Wesen erfüllte: so mußte er nothwendig mit seinem Wesen auf einen bestimmten Raum, einen Ort, eingeschränkt sein, der nicht das All der Erscheinungen war, das noch nicht existirte. Hat aber das höchste Wesen von Ewigkeit her das All erfüllt: so kann das, was wir das All nennen, kein Ausfluß des höchsten Wesens sein und genannt werden. Die Emanationslehre war die erste Abweichung der ursprünglichen Wahrheit und Gotteserkenntniß; sie entstand dadurch, daß man die Materialität für keine Eigenschaft des Wesens Gottes halten wollte, und sie nur den sinnlichen Dingen zueignete. Da nun die sinnliche Natur oder das Empfindbare, Körperliche, woraus sie besteht, den Grund ihres Seins nicht in sich selbst haben konnte: so glaubte man, daß sie ein Ausfluß des göttlichen Wesens in der Zeit sein müßte. Es läßt sich aber nicht begreifen, wie etwas, das nicht Gottes Wesen ist, aus demselben ausfließen könne. Was nicht Gottes ist, kann auch nicht aus Gott entstehen.

Die Emanationslehre hatte den Zweck, begreiflich zu machen, wie die Welt nach ihren verschiedenen elementarischen Bestandtheilen, Erde, Wasser, Luft und Feuer, allmählig eines aus dem andern, und zugleich aus der Wurzel alles Seins entsprungen sei. Dieses Unternehmen trennte also das All, das eben darum, weil es eine Einheit ist, gar nicht getrennt werden kann, um Ein Wesentliches aus einem andern Wesentlichen u. s. w. entstehen zu lassen. Ursprünglich kann aber kein Wesentliches aus einem andern Wesentlichen, kein Element aus dem andern entstehen und hervorgehen; sie sind alle zugleich da, wie Intelligenz Geist und Materie zugleich in Gott sind; keines ist früher, als das andere. Alles ist Eins und Eins ist Alles, unter dem Kleide der Erscheinungen und ihrer Formen. Die Emanatisten verrückten durch ihre eitle Bemühung also gänzlich die alte pantheistische Ansicht der Naturbetrachtung; sie hoben das ursprüngliche ewige Zugleichsein der Natur der Dinge in Gott auf und ließen es erst allmählig eines aus dem andern hervorgehen. Man mag

nun die Emanation entweder als ein ganz für sich bestehendes System betrachten; oder wie es die meisten Alten, Brahmanen, Magier, Kabbalisten und Philosophen thaten, mit der Lehre des Pantheismus amalgamiren: eines ist so irrig als das andere. Der Pantheismus ist mit dem Emanatismus schlechterdings nicht vereinbar; und dieser hat gegen sich, daß er eine Zeit setzt, in welcher noch keine Natur vorhanden war, und daß er das Materielle aus dem Nichts hervorgehen läßt. Soviel lehrt der Glaube von Gott; mehr läßt sich von ihm weder wissen noch schauen [1]).“

Aus dieser Darstellung der Lehre der Allgegenwart Gottes oder des esoterischen Pantheismus leuchtet ein, wie genau sie mit dem übereinstimme, was wir aus Fichte, Schelling und Hegel als Gotteslehre eben dieser Philosophen erhoben haben. Es ist aber auch noch aus Anderem, und zwar aus dem klar, was Ewald sonst noch in seinem Buche dießfalls vorbringt. Wir wollen hier einzig nur auf einige Vorstellungen uns einlassen, die er in der ersten Abhandlung S. 3—28 ausspricht, welche Abhandlung die Bestimmung hat, die Lehre von der (pantheistisch verstandenen) Allgegenwart Gottes in ihrem Ursprunge in der menschlichen Natur aufzuzeigen. Im pantheistischen Sinne wird hier schon das ursprüngliche Gefühl der Gottheit in der Seele des Menschen genommen [2]). Eben so pantheistisch ist die Deutung, welche den Formen der Sinnlichkeit, Zeit und Raum, den Formen des Verstandes, den Ur- und Stammbegriffen, als da sind Einheit, Allheit, Realität, Substanz, Ursache, Wirkung, Nothwendigkeit, Möglichkeit, Wirklichkeit u. s. w., und endlich den Formen der Vernunft, den Ideen gegeben wird [3]). Es ist da sogleich die Rede von einer Substanz, deren Begriff sich mit den Be-

1) Die Allgegenwart Gottes, I. Bd. S. 483—501.
2) A. a. O. S. 1. 5.
3) A. a. O. S. 5—18.

griffen von Einheit, Allheit und Nothwendigkeit verbindet [1]). Die Vernunft aber, welche Alles in das Eine auflöst, sie ist nicht nur das Grundwesentliche der Vernunft, sondern sie ist das Unbedingte, das Absolute selbst [2]). So geht es durch Alles hindurch. Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein sind an sich nur Ein Bewußtsein. „Unser innerer Sinn, heißt es unter Anderm, schaut die uns inwohnende Idee der Gottheit, Gott selbst, wie er durch diese Idee in uns gegenwärtig ist, und in ihr unser eigenes Selbst an [3]). Wer die Dinge als für sich selber bestehende und nicht als Bestandtheile der Einen Substanz, und wer die Begriffe als etwas Anderes ansieht, denn für Momente der Einen Idee, der lebt im Schein und im Traum [4]). Hat Hegel oftmals sich des Ausdrucks bedient: „Gott sei nicht Gott ohne die Welt [5]), so hat Ewald nicht verfehlt, auch diese Formel zu seiner eigenen zu machen. Seine nähere Vorstellung ist aber die: „Es gibt drei Arten des Unbedingten oder Absoluten, die absolute Einheit des denkenden, wollenden, fühlenden Subjekts — die Seele, der Gegenstand der Psychologie; — die absolute Einheit aller Objekte, aller Erscheinungen und aller Reihen, in welchen sie neben einander stehen und auf einander folgen, — die Welt, der Gegenstand der Kosmologie; — und der absolute Grund aller Subjekte und Objekte, die Grundbedingung der Möglichkeit aller Dinge, die gedacht werden mögen, auch der Seelen und der Welt, das Wesen aller Wesen, Gott, der Gegenstand der Theologie. Seele, Welt und Gott gehören so unzertrennlich zu einander, als sie in der Einen Grundidee des Absoluten, Unbedingten, Schrankenlosen begriffen sind. Keines von jenen Dreien läßt sich ohne die beiden andern denken; und so be-

1) A. a. O. S. 9.
2) A. a. O. S. 10.
3) A. a. O. S. 15.
4) A. a. O. S. 10.
5) Vergl. unsere Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems.

steht auch keines derselben ohne die andern. Die Idee des Unbedingten, Schrankenlosen verbindet und umschlingt sie alle drei; diese Drei sind und bestehen in jenem Einen, wie sie in ihm gedacht werden. Die Seele kann nicht ohne Welt und ohne Gott, die Welt nicht ohne Seele und ohne Gott, und Gott nicht ohne Seele und Welt sein [1])."

Das also ist nach der Vorstellung Ewalds dasjenige System, das er für esoterischen Pantheismus ausgibt; und von diesem pantheistischen Systeme glaubt er, daß es wesentlich christlich sei. Da wir auf dem christlichen Boden zwischen der Neutestamentlichen und Alttestamentlichen Gotteslehre keinen Unterschied machen, die dießfallsigen Alttestamentlichen Grundanschauungen in den Neutestamentlichen wiederkehren; so muß uns eine Verkehrung des Alttestamentlichen Gottesglaubens in Pantheismus eben so interessiren, wie wenn eine solche falsche Ausdeutung an dem Neuen Testamente vorgenommen wird. Den Deutungen selber aber müssen wir allenthalben mit Aufmerksamkeit nachgehen.

A. Umdeutung des Alttestamentlichen Gottesglaubens in Pantheismus.

Die Wege auf welchen Ewald den Alttestamentlichen Gottesglauben in Pantheismus umdeutet [2]), sind verschieden. Wir wollen sie in den historischen, exegetischen und philosophischen Weg eintheilen, die beiden letztern aber mit einander verbinden. Die ungeheure Willkühr, deren er sich auf jedem derselben schuldig macht, wird von selber einleuchten.

a. Versuch eines historischen Beweises. Dieser ist selbst wieder ein mehrfacher.

α. Die erste Art des historischen Beweises ist die mehr allgemeine, nach welcher Ewald das Judenthum in die Mitte zwischen Heidenthum und Christenthum stellt, und aus dieser Stellung heraus, insbesondere aus der erstern ar-

1) A. a. O. S. 12. 13.
2) A. a. O. S. 271—300.

gumentirt. Die Grundvorstellung ist: Das Judenthum als religiöse Form sei als Mosaismus aus der ägyptischen Religion hervorgegangen, und habe sich in der spätern Zeit vermittelst des Essenismus in das Christenthum umgewandelt. Nach Apostelgeschichte 7, 22, wo es heißt, Moses sei in allen Wissenschaften der Aegyptier unterrichtet worden, macht Ewald den ungeheuern Schluß: Moses habe die Geheimnisse des ägyptischen Pantheismus ins Judenthum herübergeschwärzt. Dabei ist sogleich völlig übersehen, daß aus jenem in Aegypten genossenen Unterricht zunächst gar nichts folgt als die Bekanntschaft des Moses mit den ägyptischen Wissenschaften. Diese Bekanntschaft schließt so wenig eine Identität des Systems in sich, als der Umstand, daß Aristoteles bei Plato in die Schule gegangen, eine Identität der Platonischen und der Aristotelischen Philosophie bewirkte. Der Schüler bekämpfte bekanntlich nicht nur den Lehrer, sondern gründete ein eigenes, ein Aristotelisches System. Allerdings ist aus Aegypten Etwas mit auf die lange Wanderschaft genommen worden, ein ägyptisches Heidenthum, eine ägyptische Naturverehrung; — aber nicht von Moses, sondern vom Volke, und wer mit dem Alten Testament auch nur ganz oberflächlich bekannt ist, weiß, daß Moses eben diese heidnische Naturverehrung fortwährend bekämpft hat, und zwar durch das bekämpft hat, was er aus positiver Offenbarung Gottes hatte, von dem zu schweigen, was er in seinem Bewußtsein als Sohn Abrahams trug. Und dieser Kampf gegen die Naturvergötterung, er zog sich im Judenthum selbst bis zum Exile fort. Nicht leicht stellt sich überhaupt im Judenthum etwas mit mehr Gewißheit, Klarheit, und Deutlichkeit heraus, als der kräftige, ja absolute Widerspruch seiner Gotteslehre mit der des Heidenthums, soferne und weil dieses Gott und Welt identificirt. Was Moses und das spätere Judenthum bekämpften, war nicht etwa nur der Fetischismus, oder der Polytheismus, oder der Thierdienst, oder der Sternen-

dienst, sondern es war jene viel umfassende Abgötterei, die auch den Pantheismus in sich schloß. Abgötterei ist jede religiöse Verehrung, die nicht dem einzig wahren, persönlich über der Natur und dem Menschen, die seine Geschöpfe sind, stehenden Gott zukommt[1]). Kann der Pantheismus nach der Anschauung des Judenthums in der That nur eine Species der Abgötterei sein, weil er keinen Gott kennt, der Gott zu sein vermöchte auch ohne die Welt; so trifft ihn auch in der Prädicirung Alles, was die Abgötterei selber trifft. Wie die Abgötterei nämlich ist auch der Pantheismus vernunftwidrig[2]), ein Verbrechen somit gegen die Vernunft. Sie ist aber auch eine Sünde in sittlicher Hinsicht[3]). Man kann sich keiner Art von Abgötterei ergeben, ohne einen Raub an Gott zu begehen[4]), dem allein religiöse Verehrung und Liebe gebührt. Sie ist, wie das Judenthum in bildlichem Tiefsinn sich ausdrückt, Ehebruch[5]), denn der von Gott mit dem Menschen geschlossene religiöse Bund ist einer Ehe zu vergleichen. Die Abgötterei ist ferner ihrer Natur nach gräuelhaft, insbesondere ein Gräuel vor Gott[6]). In ihr liegt der Grund zu allem Bösen, wie umgekehrt auch vieles Böse in ihr endet[7]). Wie der bei der Abgötterei Statt findende Gottesdienst ein schlechthin falscher ist[8]), so ist das ganze Wesen derselben ein eigentliches Nichts, eitel Trug und Schein[9]). Nach dieser Anschauung von der Abgötterei richteten sich im Judenthume

1) 2 Mos. 20, 4. 3 Mos. 26, 1. 5 Mos. 5, 8.
2) Jes. 41, 7. 44, 9 ff. Jer. 10, 3 ff. Bar. 6, 7 ff. Weish 3, 10 ff. 15, 7 ff. Röm. 1, 21—23.
3) 2 Mos. 20, 4. 3 Mos. 26, 1. 5 Mos. 4, 16. 5, 8. 27, 15. Ps. 79, 7. 81, 10. Weish. 14, 8.
4) Röm. 2, 22.
5) 3 Mos. 20, 5. Jer. 2, 10. Hos. 2, 2. 7, 4.
6) 5 Mos. 7, 25. Jer. 4, 1. 7, 30. Offenb. 17, 4. 5.
7) Weish. 14, 27. Gal. 5, 29. 20. Bar. 1, 22.
8) Jer. 6, 13.
9) Jer. 10, 3. 14. 15. 3, 23.

auch die Maßregeln, die gegen sie genommen wurden [1]), so wie die Strafen, die man über sie verhängte [2]). Das ist die Grundvorstellung des Mosaismus. Dieses System hält nicht nur für abgöttisch jede religiöse Verehrung, die irgend einem besondern Geschöpfe zukommt, sondern es hält von Vorne weg für abgöttisch schon jede Vorstellung, nach welcher Gott und Welt irgendwie identificirt werden, sei es, daß man Gott als die der Welt zu Grund liegende Materie, als die Weltsubstanz, oder als den Weltgeist, die Weltseele ansieht. Der Pantheismus jeder Art und Form erblickt im Judenthume seine absolute Aufhebung; wie kann er nun zugleich im Judenthume enthalten und es selber sein? — Moses führte die Juden nicht aus Aegypten, um ihnen die ägyptische Religion als eine pantheistische zu geben; sondern er führte sie nach besonderm göttlichen Willen und Auftrag aus Aegypten, nicht nur um sie von der ägyptischen Religion zu befreien, sondern auch um in einem eigenen Land, dem Lande der Väter, den Nachkommen Abrahams die Offenbarung Jehova's als des schlechthin über der Welt stehenden Gottes mitzutheilen. Ewald dichtet lediglich einen Zusammenhang zwischen Moses und den ägyptischen Weisen, und hält nachgerade die Dichtung selber für historische Wahrheit. „Moses hatte, sagte er, die Absicht, unter dem mit ihm ausgewanderten Volke den ägyptischen Götzendienst abzuschaffen, und die geheime Lehre der ägyptischen Mysterien öffentlich unter demselben einzuführen. Obgleich es ihm und seinen Nachfolgern aber in Ansehung des großen Haufens damit nur wenig glückte; so blieb doch jener pantheistische Lehrbegriff sehr lange ein Eigenthum der Hohenpriester, ihrer Vikarien und Gehülfen und der Propheten; bis er endlich geraume Zeit vor der Ankunft Jesu, auch in diesen allmälig verlosch, und nur unter der jüdischen Sekte

1) 2 Mos. 34. 12 ff. 3 Mos. 7, 26. 17, 3 ff. 18, 21 ff. 10, 26. 29 29. 20. 6. 27. 21, 5. 5 Mos. 7, 1 ff. 12. 13. 16. 30. 13, 1 ff. 14, 1 ff. 18, 9 ff.

2) 3 Mos. 26, 14 ff. 5 Mos. 13 ff. 17, 2—7. 28, 15 ff. 29, 18 ff.

der Essäer aufbewahrt und fortgepflanzt wurde [1])." Nicht leicht ist eine historische Beweisführung seichter und oberflächlicher als die eben vernommene. Wenn es die Absicht des Moses war, den esoterischen Pantheismus bei dem Judenvolke einzuführen, warum hat er in Wirklichkeit gerade das Gegentheil von dem gethan, was seine Absicht war? Und warum ist dasselbe der Fall bei den Hohenpriestern und Propheten? —

β. Die zweite Art des historischen Beweises ist jene, nach welcher Ewald aus Josephus und Strabo argumentirt. Was den Ersten, den Josephus, angeht; so lehre dieser, bemerkt Ewald, Folgendes: „Der erste Unterricht betrifft die Gottheit, und lehrt, daß Gott alle Dinge enthalte, ein durchaus vollkommenes und seliges Wesen, und die einzige Ursache alles Daseins sei [2])." Daß diese Stelle nicht beweise, was sie Ewald beweisen lassen will, leuchtet bald ein. Zuerst schon hätte dargethan werden müssen, daß der Standpunkt des Josephus, ohne alle und jede Beimischung fremder Bestandtheile, wie etwa des stoischen, der ächt jüdische sei. Daran hat es aber Ewald nicht nur gebrechen lassen, sondern das vermag er auch nicht zu beweisen. Hat man auch dem Josephus die Darstellung der jüdischen Geschichte, besonders eines wichtigen Theils derselben, zu verdanken, Repräsentant des jüdischen Bewußtseins ist er darum noch lange nicht, so wenig es Philo ist, auf den sich Ewald gleichfalls wie auf eine Quelle beruft. Vielmehr hält man sich, um das Alttestamentliche Gottesbewußtsein zu erfahren, stets nur an die Bibel, die reinste und wahrste Quelle desselben. Aber selbst abgesehen hievon, sagen die Worte des Josephus nicht einmal nothwendig das, was sie Ewald sagen läßt; vielmehr erscheinen sie nur als eine Umschreibung des Satzes, der nicht lange vorausgeht, und der da aussagt: daß Gott Alles in seiner Gewalt habe, Alles beherrsche.

---

1) Die Allgegenwart Gottes I. Bd. S. 271.
2) Joseph. contra Apion. l. II. c. 22.

Der Ausdruck: Gott enthält Alles, läßt aber noch eine andere Erklärung zu, die nichts weniger als pantheistisch ist. Denn sie sagt aus, daß Alles, was sei, durch Gottes Gedanken und Willen sei. Alles, was besteht, war einst in göttlichen Gedanken und Willen, d. i. in der vorzeitlichen göttlichen Idee enthalten. Aber selbst damit ist die Erklärung noch nicht zu Ende. Denn soll hiedurch die Allgegenwart Gottes in den Dingen bezeichnet sein; so ist das darunter begriffene überalige Sein und Wirken Gottes noch sehr weit davon entfernt, im Sinne eines esoterischen Pantheismus genommen werden zu müssen.

Wir gehen zu dem Argument aus Strabo über. Strabo sagt im sechszehnten Buche seiner Geographie: „Da diese (welche Galiläa, Jericho, Philadelphia und Samaria bewohnen) vermischten Ursprungs sind; so meldet der sehr weit verbreitete, den Tempel zu Jerusalem betreffende Ruf, daß diejenigen, die jetzt Juden genannt werden, von den Aegyptiern entsprossen wären. Denn Moses, ein ägyptischer Priester, der einen Theil des Landes (Aegypten) besaß, wanderte von dannen in jene Länder aus, weil er mit den öffentlichen Einrichtungen unzufrieden war; und die meisten, welche Gott verehrten, begleiteten ihn. Denn er behauptete und lehrte, die Aegyptier dächten nicht richtig, welche Gott den Schlangen und Rindern ähnlich machten, und eben so die Afrikaner und Griechen, welche ihre Götter in menschlicher Gestalt darstellten. Nur dasjenige sei Gott, was uns Alle, die Erde, das Meer, in sich enthalte, und was man den Himmel und die Welt und die Natur der Dinge nenne. Welcher Mensch von gesundem Verstand könne ihn mit Dingen vergleichen, die um uns sind? Alle Abbildungen wären verwerflich, nur ein Tempel sei seiner würdig, und ihm, ohne daß darin besondere Gestalten angebetet würden, zu errichten.“ — So Strabo[1]).

---

1) Wir haben die Stelle absichtlich so genommen, wie sie Ewald selbst S. 287. 288, wenn auch nicht ganz gut übersetzt.

Haben wir schon oben gesehen, daß selbst Josephus kein Repräsentant des jüdischen Gottesbewußtseins ist, so werden wir den Heiden Strabo noch weit weniger als einen solchen zu erkennen vermögen. Doch abgesehen hievon, wie faßt Ewald die angeführte Stelle? Die Antwort ist: so, daß er ohne alles Weitere sagt: „Schon Strabo behauptet in der berühmten Stelle von Moses und den Juden, Moses sei ein Pantheist gewesen: indem er diesen Gesetzgeber so vorstellt, daß er gelehrt habe, es gäbe kein von der Welt verschiedenes höchstes Wesen, und die Natur selbst, oder das All der Dinge sei der einzige und höchste Gott, dessen einzelne Theile Creaturen, das Ganze hingegen der Schöpfer genannt würde [1]." Schon diese einzige Ausdeutung ist im Stand, die Unfähigkeit Ewalds darzustellen, den Sinn der Worte eines Andern zu verstehen. Denn nichts von allem dem sagt Strabo, sondern was er sagt, ist lediglich, was wörtlich folgt: „Moses sagte und lehrte, die Aegyptier thäten nicht wohl daran, daß sie die Gottheit wilden Thieren und dem Zuchtvieh ähnlich machten; eben so wenig die Griechen, die sie nach der Menschengestalt abbildeten: denn es sei nur ein einziger Gott, der uns Alle, und Land und Meer umfasse, was wir Himmel und Weltgebäude nennen, und die Natur der Dinge. Welcher vernünftige Mensch könne es nun wagen, von einem solchen Wesen ein Bild zu machen, das einem irdischen Wesen ähnlich ist [2]?" Diese Stelle sagt aus, daß der einzige Gott alle Dinge umfasse. Aber wie umfasse, das wäre nun die Frage. Ohne alle und jede Berechtigung sagt nun Ewald sogleich, Strabo habe von Moses behauptet, er sei Pantheist gewesen, denn er, Moses, habe gelehrt, es gebe kein von der Welt verschiedenes höchstes Wesen; die Natur allein sei Gott, und die Creaturen Theile von ihr, also Theile von Gott. Wir dürfen, da wir die Stelle selbst vorgelegt, es

1) Die Allgewalt Gottes S. 286. 287.
2) Nach der Uebersetzung Kärchers.

ganz dem Leser überlassen, zu ersehen, mit wie viel Willkühr Ewald hiebei verfahren ist.

Die Berufungen auf Philo, die wir bei Ewald finden, können für Kundige schon deßwegen von keiner Bedeutung sein, weil sie wissen, daß Philo die jüdische Lehre nicht etwa geistreich gedeutet, sondern vermittelst der Allegorie in eine ganz andere umgedeutet habe. Beinahe kein einziger Begriff blieb durch ihn in seiner ursprünglichen Bedeutung stehen; und so können wir uns nur verwundern, wenn Ewald auch diesen sonst in Allem verdächtigen Zeugen herbeiruft. Es ist das Kleid des Hohenpriesters, das dem gegenwärtigen Zwecke dienlich werden muß. Nachdem bemerkt ist, daß die vier Reihen von Edelsteinen, die auf dem Brustschilde des Hohenpriesters die Eintheilung des Jahres in vier Theile bedeuten, heißt es weiter: „Nach Philo stellt die Kleidung desselben, im Ganzen und in ihren Theilen, die Gesammtheit und die Theile des Universums dar. Der Hohepriester wurde, wenn er in den Tempel ging, angesehen, als ob er sich in eine kleine Welt kleide, ein Bild der großen, welche die Gottheit beseelt, deren erster Tempel sie ist [1]).“ Um sich von der Verwandlungsfertigkeit des Philo einen Begriff zu machen, darf man sich nur erinnern, wie er selbst historische Personen, ja sogar Naturgegenstände, in bloße Vorstellungen beliebig umwandelt.

b. Versuch eines exegetischen Beweises, in Verbindung mit einem philosophischen.

Wir verbinden absichtlich beide Versuche mit einander, weil Ewald sie in der That selbst schon so mit einander verbunden hat, daß er den Stellen, welche er behandelt, fortwährend seinen vorgefaßten Begriff von einem esoterischen Pantheismus unterschiebt. Das Grundübel für ihn selber besteht in dem Unvermögen, auf der Grundlage der göttlichen Offenbarung einen Begriff von der wirklichen und wahren

1) Allgegenwart I. S. 276.

Allgegenwart Gottes in der Welt sich zu bilden. Das Geheimniß des Offenbarungsbegriffes besteht darin, daß Gott zwar der Welt immanent, daß er aber auch eben so transcendent ist, d. h. daß Gott eben so über der Welt, wie in ihr ist. Die Offenbarungslehre stellt eine Allgegenwart auf, wonach Gott überall in Zeit und Raum ist und wirkt, ohne die Welt selbst zu sein, in der er ist und in der er wirkt. Das Grundgebrechen der Ewaldschen Vorstellung besteht daher darin, nicht begreifen zu können, daß Gott nicht das selbst sei, in welchem er nur ist und in welchem er nur wirkt. Wir unsererseits sprechen uns hinsichtlich der göttlichen Allgegenwart dahin aus: a. Gott ist als der allgegenwärtige in der Welt, in Raum und Zeit; aber er steht eben so auch als der persönliche über der Welt, über Raum und Zeit. b. Gott ist und wirkt überall in der Welt; aber das, woran nur sichtbar wird, daß er ist und wirkt, ist er nicht selbst: die Welt ist nicht Gott, das Wesen und die Substanz der Natur nicht sein Wesen und nicht seine Substanz. Nach Ewald aber verhält es sich ganz anders. Ihm ist die Welt nicht das durch was Gott sein Sein und Wirken offenbart, sondern die Welt ist er selber: Alles, was ist und lebt, das ist nur sein eigenes Sein und Leben. Eben so ist alle Wirksamkeit seine Wirksamkeit. Gott kommt nicht in der Welt und an ihr zur Erscheinung; sondern das, an und durch was er erscheint, ist er selber. — Ewald schlägt hiebei einen zweifachen Weg ein. Zuerst löst er alle und jede übernatürliche Offenbarung in die natürliche auf: dann aber ist ihm diese nur das in der Welt aufgehende Sein und Leben Gottes selbst. Was z. B. aus dem Propheten spricht, ist des Propheten eigener Geist. Der Geist des Propheten selbst ist aber Gottes Geist, Gott selbst. „In diesen (den Alttestamentlichen) Vorstellungen sind Gott und Kraft der Natur immer identische Begriffe; die Befehle und Willensbestimmungen Gottes sind die Ordnung und die Gesetze der Natur selbst. Allent-

halben, auch in den Offenbarungen Gottes durch Gestalten, Stimmen und Träume, ist diese mit im Spiele. Durch eine Stimme machte Gott dem Moses die Gesetze kund; und diese Stimme war keine andere, als die innere Stimme Mosis, sein inneres Wort, seine Vernunft und vernünftige Natur, die ihm diese Gesetze dictirte. Im 4. Buche Mos. K. 12. V. 7. läßt der Verfasser desselben Gott sagen: er rede mit Moses von Mund zu Mund. Mit Gott von Mund zu Mund reden, kann nichts Anderes heißen, als die Stimme der Vernunft, welche die göttliche Vernunft in uns selbst ist, vernehmen [1])." Ewald begnügt sich aber damit, alle und jede endliche Intelligenz nur die Intelligenz Gottes sein zu lassen, da ja jeder erscheinende Geist nur der göttliche Geist, jede Vernunft nur die göttliche Vernunft ist [2]), noch nicht; vielmehr sagt er von der Materie dasselbe aus, was vom Geiste. Und schnell wie der Blitz ist auch hier seine, der Blasphemie nahe kommende, Argumentation. „Auch der Ausdruck Ruach, Geist Gottes, bedeutet im ursprünglichen und eigenthümlichen Verstande etwas Physisches, den Wind, den Aether, das Lebensprincip. Der Geist Gottes ist also bei Moses die belebende, beseelende Kraft der Natur, der Weltgeist, die Weltseele. Da ferner alle Dinge in der Natur, Gottes, und Abdrücke und Aeußerungen seines Wesens sind, und die intelligente, geistige und materielle Natur in ihren unendlichen und schrankenlosen Kräften, das Wesen Gottes ausmacht: so pflegten Moses, David, Salomon und die Propheten Gegenstände der Natur Gott unmittelbar beizulegen, und sie nach ihm zu benennen: die Idee der Allgegenwart Gottes, von der sie erfüllt waren, ging in ihre Sprache über. So z. B. heißt der Wind, die Luft, der Alles umgebende und durchdringende Aether, der Geist, der Athem Gottes; die Himmel werden die Himmel Gottes, das mosaische

1) Allgegenwart I. 276. 277.
2) Allgegenwart I. 283—286.

Gesetz das Gesetz Gottes, hohe Berge die Berge Gottes, Salomons natürliche oder Natur-Erkenntniß die göttliche, oder die Erkenntniß Gottes, die Cedern auf dem Libanon die Cedern Gottes, die Gewitter das Schelten, der Donner die Stimme Gottes, die Blitze die Pfeile Gottes, jede Tugend, jede Kraftanwendung, Geist oder Kraft Gottes, die Menschen Kinder, Söhne Gottes u. s. w. genannt; und solcher Ausdrücke gibt es unzählige; allenthalben wehet und regt sich, nach ihnen, der Geist Gottes in der Natur. Noch unmittelbarer weisen andere Stellen in den mosaischen und übrigen Schriften des Alten Testaments dahin. Nach 1 Mos. 14, 19. 22. ist Gott der Höchste, der Himmel und Erde besitzt, d. h. der allenthalben ist, durch und aus welchem Alles besteht, der Alles inne hat, einnimmt, durchdringt, dessen Wesen den ganzen Inbegriff der innern Natur der Welt ausmacht. . . . Wenn gesagt wird, daß der Herr den Abraham reich, Sara, Lea und Rahel fruchtbar gemacht habe; so ist darunter nichts Anderes, als die Natur in ihrer befruchtenden, zeugenden Kraft und Wirkung selbst zu verstehen. Das Wort Kanah im Grundtext wird von der Befruchtung des Weibes gebraucht. Eva sagt z. B. sie habe in ihrem Manne Gott genossen, d. i. die befruchtende Manneskraft, die Gott selbst beigelegt wird. Als nämlich Eva den Kain geboren hatte (1 Mos. 4, 1.), sprach sie: ich habe den Mann von dem Herrn . . . . . Da ferner in den Mosaischen Büchern Gott eine Stimme, eine Gestalt beigelegt wird: so ist es nicht unwahrscheinlich, daß der Verfasser derselben sich das höchste Wesen nicht bloß als intellectuell, sondern auch als materiell gedacht habe. Das Gesetz Mosis verbietet zwar den Israeliten, Gott unter einem Bilde zu verehren: es verbietet aber nirgends, zu glauben, daß Gott materiell sei. Beides kann sehr gut zusammen bestehen. Denn obgleich das Materielle überhaupt mit zum Wesen Gottes gehört: so kann doch keine Materie in irgend einer individuellen sinnlichen Form, kein

per, das Wesen Gottes erschöpfen und darstellen. Die
terialität Gottes wird durch die unendliche Mannig-
igkeit der Formen, in welche sich der Höchste, auch bei
ses, kleidete, und den Sinnen offenbarte, der Formen, die
wechseln, ohne daß doch etwas von den elementarischen
andtheilen der geformten und in ihren Formen wieder
elösten Dinge verloren geht, beurkundet [1])." Sofort be-
t Ewald, man brauche sich vor dem Gedanken der Ma-
lität Gottes nicht zu entsetzen; die Erde und der Leib
des Herren eben so gut, wie der Geist und die Intelli-
des Menschen [2]). Die Materialität Gottes erhelle auch
dem bloßen einfachen Begriff eines Ebenbildes Got-
, welches der Mensch sei. Denn sei der Mensch nach
m Ebenbilde oder Muster erschaffen, bestehe aber sein
en aus Intelligenz, Geist und Materie; so müsse
ein Gleiches in dem Wesen, dessen Abbild der Mensch
Statt finden, weil sich sonst nicht sagen ließe, daß der
sch das Ebenbild dessen sei, der ihn gebildet habe [3]). Ewald
hinzu: „Schaffen, bauen, bilden konnte Gott den Men-
aus keinen andern Stoffen, als Denen, die in
nem eigenen Wesen von Ewigkeit schon in unzer-
nlicher Einheit da waren [4])."

Zuletzt läßt Ewald [5]) eine große Menge von Stellen
dem Alten Testamente nach einander folgen, welche das
n und die Wirksamkeit Gottes in der Welt bezeichnen,
aber, wie Ewald will, alle die Gottheit als das heilige
ne im All der Erscheinung darstellen sollen. Wir
n beispielsweise die ersten davon wörtlich folgen, und citi-
sodann bloß die übrigen. „Im 2. B. Mos. 9, 28. 29
cht Pharao zu Moses und Aaron, sie möchten den Herrn

Allgegenwart I. 278—283.
A. a. O. S. 283.
A. a. O. S. 284. 285.
A. a. O. S. 285.
A. a. O. S. 289—300.

bitten, daß solch Donnern und Hageln Gottes aufhöre, und Moses antwortete ihm: er wolle seine Hand ausbreiten zu dem Herrn, so werde der Donner aufhören und kein Hagel mehr sein, auf daß er innen würde, daß die Erde des Herrn sei. Im 1. B. Sam. 2, 6 ff: Der Herr tödtet und macht lebendig; er führt in die Hölle, und wieder heraus; er macht arm und reich; er erniedrigt und erhöhet. Die mit ihm hadern, müssen zu Grunde gehen; über ihnen wird er donnern im Himmel. David sagt im 105. Psalm, im 4. Vers: Suchet des Herrn Angesicht allenthalben. Die weitern Stellen, die Ewald wörtlich anführt, die wir aber für den Leser nur obenhin citiren wollen, sind: Psalm 24, 1. 27, 1. 29, 3. 33, 6. 36, 10. 37, 30. 31. 77, 17—20. 95, 4. 5. 104 (ganz). 115, 16. 127, 1. 135, 6—7. 139, 1—12. 145, 18. Hiob, und zwar die Kapitel 9; 10; 11; 12; 26; 27; Weish. 1, 6—8. 6, 15. 20. 7, 15. 24. 26. 8, 3. 17. 11, 25—28. Sir. 43, 28. 29. Jes. 51, 13. 15. 16. 64, 1. 2. 66, 1. 2. Jeremia, die Kapitel 10; 23; Daniel 21, 22. Mich. 4, 13. Amos 9, 6. Zachar. 12, 1. Bar. 3, 31—37.

B. Umdeutung des Neutestamentlichen Gottesglaubens in Pantheismus.

Was Ewald über die Essäer [1]) vorbringt, durch welche der Alttestamentliche Pantheismus in den Neutestamentlichen übergegangen sein soll, verdient von unserer Seite um so weniger Berücksichtigung, je mehr Ewald selbst daran zweifelt, ob der Essäismus esoterischen Pantheismus enthalten habe. Denn nachdem er einige Sätze angeführt, welche das System in seinem Grundrisse enthalten sollen, von denen aber die wenigsten etwas über Gott aussagen, bemerkt er: „In dieser Lehre ist zwar das, was ich Pantheismus nenne, nicht bestimmt ausgesprochen: indessen blickt er doch aus der Behauptung der Abhängigkeit der Welt, aller in derselben befindlichen Dinge und der Menschen von Gott, und daß

1) Allgegenwart I. 300—348.

die menschliche Seele aus dem feinsten und reinsten Aether bestehe, nicht ganz undeutlich hervor. Wenn angenommen wird, daß die Seele von dieser Natur, und von Gott abhängig sei; so müssen die Essäer sich unter Gott die allgemeine intelligente Weltseele gedacht haben; denn die menschliche Seele war ihnen, eben so wie den übrigen ihrer Nation und uns, ein intelligentes Wesen. Die Seelen der Menschen sind von Gott abhängig, kann vernünftigerweise nichts Anderes heißen, als sie sind aus Gottes Wesen, Modificationen der göttlichen Vernunft, des göttlichen Weltgeistes [1])." Dabei vergißt nun Ewald völlig, daß er kurz zuvor selber gesagt, der Wille des Menschen sei nach der Lehre der Essäer ungeachtet jener Abhängigkeit von Gott doch frei [2]). Frei aber aus und für sich selber sein, und dennoch als Modification des göttlichen Geistes dastehen, sind Dinge, die sich begrifflich nimmermehr mit einander vereinigen lassen. Denn was nur Moment des göttlichen Wesens ist, ist eben dadurch unfrei. — Aber wie wenn sich kein eigentlicher und fester Grund für den Pantheismus der Essäer aus dem Systeme derselben aufbringen ließe, geht Ewald zu einer andern Art der Argumentation über. Wenn sich, denkt er, erweisen ließe, daß Philo und Josephus Essäer gewesen seien; so wäre unmittelbar hiedurch auch der Pantheismus der Essäer erwiesen. „Wenn nämlich erweislich ist, daß Philo und Josephus Essäer waren; so wird auch ihre pantheistische Vorstellung von Gott die Vorstellung dieser Secte gewesen sein [3])." Das ist aber eben nicht gewiß. Indeß das Streben geht nunmehr dahin, den ebengenannten Beweis so thunlich wie möglich zu führen. Wie merkwürdig aber Ewald überhaupt beweise, das geht aus diesem Beispiel wieder aufs Neue hervor. Daß nämlich Philo ein Essäer gewesen sei, schließt er einfach dar-

1) A. a. O. S. 313. 314.
2) A. a. O. S. 312.
3) A. a. O. S. 315.

aus, daß Philo in zwei Abhandlungen der Essäer und Therapeuten lobend gedenke, der Pharisäer und Sadducäer aber nicht [1]). Daß diesem Beweise alle Kraft entgehe, fühlt Ewald selbst, und ganz kleinlaut sagt er: es sei nur wahrscheinlich. Aehnlich wird mit Josephus verfahren. „Er war ein Essäer," wird gleich Anfangs keck behauptet [2]). Und zwar wird es daraus erschlossen, daß Josephus über die Secte der Essäer ausführlicher geschrieben habe, als über die der Pharisäer und Sadducäer. Bei dieser seiner Behauptung bleibt Ewald auch dann noch stehen, wenn Josephus in seiner Autobiographie selbst bekennt, er sei, um Erfahrungen über die Secte zu machen, nach seinem sechszehnten Jahre zu einem gewissen, den Essäern angehörigen Banus gegangen und habe seine Lebensart ergriffen; dann aber sei er wieder in die Stadt zurückkehrt, mit neunzehn Jahren in das bürgerliche Leben eingetreten, in welchem er sich zur Secte der Pharisäer bekannt, welche der stoischen unter den Griechen am nächsten gekommen sei. Dieses ganz andere Argument glaubt Ewald durch die einfache Bemerkung zu entkräften, Josephus habe sich zu den Pharisäern nur aus Furcht und rein nur äußerlich bekannt, weil er ohne diese Heuchelei kein öffentliches Staatsamt hätte begleiten können. Und nun macht Ewald im Erweise des Weitern sehr schnelle Schritte. Josephus sei, heißt es, von Banus „im Christenthume oder der Lehre des Johannes des Täufers unterrichtet worden [3])." Sofort lesen wir weiter: „Der Gang, den die Religion des Christenthums genommen hat, ist hier nicht zu verkennen. Sie ging aus dem Judenthume, besonders aus dem Pharisäismus, dessen Anhänger Jesus nicht wegen ihrer Lehre, sondern nur wegen ihres Lebenswandels tadelte, zur Schule der Essäer, von dieser zur

1) A. a. O. S. 315.
2) A. a. O. S. 325.
3) A. a. O. S. 328. 316.

Jüngerschaft des Johannes, und von dieser zu Jesus, seinen Aposteln und Jüngern über [1]." Für diese Behauptung fehlt es wieder ganz an eigentlichen Gründen. Wir sehen nur Berufungen auf Männer, die, wie Stäudlin, selbst nur vermuthet und nichts bewiesen haben. Das eigentlich Lehrhafte des Christenthums, das Christliche κατ' ἐξοχην, ist ganz umgangen, und das Augenmerk auf eine besondere Species der Ascese gerichtet. Leute, denen es nicht gelungen ist, im Christenthume den innern Kern herauszufinden, die Erlösung, mögen die leeren Schaalen manchem Andern vergleichen können. Für uns aber kann eine solche Vergleichung keinen wissenschaftlichen Werth haben. —

Indem nun Ewald in einem eigenen Paragraphen auf „Jesus und die von ihm gestiftete Religion [2])" zu sprechen kommt, treibt sich schon der Anfang hiezu wiederum in lauter Wahrscheinlichkeiten herum, wozu noch kommt, daß auf alles früher Geschehene, und darunter auch wieder nur das Wahrscheinliche, wie auf eine ausgemachte Wahrheit zurückgewiesen wird, wie daß die Lehre der Essäer, und zwar so, wie sie von Philo dargestellt worden, mit der Lehre Christi identisch sei, und daß dieselbe Identität auch zwischen der christlichen und philonschen Lehre Statt finde [3]). Doch wir lassen nunmehr Ewald selber sprechen:

„Dieser große Reformator (Jesus) hatte die Absicht, die Religion der Urwelt wieder herzustellen, und sowohl den Judaismus als den Ethnicismus auf die einzig wahren Principien derselben zurückzuführen. Er war in dem Schooße des Judenthums zu einer Zeit geboren, wo neben der gemeinen, bloß an äußern sinnlichen Formen klebenden Volksreligion diejenige Philosophie oder Theologie und Kosmogonie herrschte,

1) A. a. O. S. 328. 329.
2) A. a. O. S. 349—384.
3) Den großen, ja absoluten Unterschied der Lehre Philo's von der christlichen Lehre haben wir im I. Bande unserer Philosophie des Christenthums dargestellt S. 361—462.

die aus den orientalischen, ägyptischen und pythagoräisch-platonischen Lehrbegriffen zusammengesetzt war. Dieser Philosophie hiengen unter den Juden in Palästina und Aegypten die Essäer und Therapeuten an: es ist also sehr wahrscheinlich, daß er seine Kenntnisse in derselben, sowie seine praktischen Grundsätze und die Methode ihrer öffentlichen Anwendung in der Schule derselben erhalten habe. In einer guten Schule; wo er das wahre Wesen der Religion, im Gegensatze mit dem jüdischen äußern Gottesdienste, gründlich kennen lernen konnte, mußte er schon von Jugend an gewesen sein: da er schon als Knabe von zwölf Jahren sich auf eine für ihn ruhmvolle Art mit den Priestern in dem Tempel zu Jerusalem unterhalten konnte. Es war aber in Palästina und Aegypten keine andere Secte unter den Juden, deren Denkungsart der seinigen so angemessen gewesen wäre, als die der Essäer; und höchst wahrscheinlich bestand die erste christliche Gemeinde zu Jerusalem, welche die damaligen Juden, Nazarener oder Ebioniten nannten, hauptsächlich aus Essäern. Dem sei indeß wie ihm wolle; so ist doch so viel gewiß, daß die Lehre Jesu der Lehre der Essäer, wie sie Philo im Allgemeinen vorgetragen hat, gleich gewesen. Diese war keine andere, als die auch zu Jesu Zeit verkannte ursprüngliche reine Lehre der ältesten Welt, der intelligible oder esoterische Pantheismus. Ein allgemeiner Grund für diese Behauptung ist die Benennung Gottes, als des Vaters im Himmel, der sich Jesus so oft bediente, und die in allen Schriften des Neuen Testaments vorkommt. Unter dem Himmel kann nach einer vernünftigen Erklärung nichts Anderes verstanden werden, als das rings um die Erde ausgedehnte und die Erde selbst in sich schließende Unermeßliche, das All der Natur. Dieses war auch der Begriff, den sich die heidnischen Philosophen vom Himmel machten, Plinius z. B. in seiner Naturgeschichte l. II. c. I. In diesem Verstande heißt der Himmel die Wohnung, der Palast, der Thron Gottes. Er ist der Ort der künftigen Ge-

ligkeit, eben darum weil er die Wohnung Gottes, und mit der Herrlichkeit seines Wesens erfüllt ist. Da man in den Neutestamentlichen Schriften keine Stelle findet, die auf Gott, als eine besondere Person, als ein bestimmtes Individuum hinwiese; Jesus auch zuverlässig, so wie alle großen denkenden Männer seiner und der frühern Zeit, eine so crasse, anthropomorphistische Vorstellung von Gott sich nicht gemacht haben kann; so bleibt nichts Anderes übrig, als zuzugeben, daß Jesus sich Gott als das allgemeinste, die ganze Natur mit Intelligenz, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte beherrschende, belebende, durchdringende Wesen, als das Wesen aller Wesen, gedacht haben müsse. So wie in der Natur überhaupt, seinem Reiche, sein Gesetz herrscht, soll es auch auf der Erde, in dem Gemüthe der Menschen herrschend werden. Eben darum, daß sein höchster Wille, sein Gesetz in der großen Natur überhaupt herrscht, soll es auch auf der Erde, in dem Gemüthe der Menschen herrschend werden. Eben darum, daß sein höchster Wille, sein Gesetz, in der großen Natur überhaupt herrscht, wird dieß sein Reich genannt: und dieses Reich soll zu uns kommen, wir sollen es auch durch die Befolgung des göttlichen Gesetzes, das in unser Herz, in unsere Vernunft geschrieben ist, in uns aufnehmen, und uns zu Theilnehmern an seinem Reiche machen. Gott nähret die Vögel unter dem Himmel; Er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte; durch Ihn wachsen die Lilien auf dem Felde; Er kleidet das Gras; durch Ihn ist und besteht Alles, die Lehre Jesu heißt also mit allem Rechte das Evangelium von dem Reiche, oder von der allgemeinen Herrschaft Gottes [1]."

Wie aber findet Ewald im Neuen Testamente diesen esoterischen Pantheismus? Er entdeckt ihn in nachfolgenden Stellen: Matth. 10, 20. Mark. 13, 11. Matth. 11, 25—27. Luk. 10, 22. Matth 13, 10. 11. 13. 17. 34. 35. Mark. 4, 11. 34.

1) A. a. O. S. 349—351.

Matth. 19, 23. Mark. 12, 29—34. Matth. 26, 63. Mark. 14, 62. Joh. 10, 30. Joh. 14, 11. Apostelg. 17, 22—29. Röm. 11, 36. 14, 7. 8. 1 Kor. 2 (ganz) 1 Kor. 3, 16. 17. 6, 19. 12, 4—11. 2 Kor. 3, 18. 6, 16. Ephes. 1, 23. 3, 18.

Jesus und die Apostel, unter diesen aber besonders Johannes und Paulus, lehrten also (schließt Ewald nach Anführung obiger Stellen) den Pantheismus offenbar.

Zu diesem traurigen Resultate kommt Ewald um schweren und um leichten Preis. Um schweren, weil auf Kosten der Wahrheit. Um leichten, weil nur in Folge eines ungeheuern wissenschaftlichen Leichtsinnes. Es ist unverzeihlicher Leichtsinn, das Christenthum gerade in seiner absolut charakteristischen Eigenthümlichkeit zu verkennen, und das gerade Gegentheil von dem, was die christliche Lehre wirklich ist, für Christenthum auszugeben. So steht nichts fester als dieß, daß die christliche Offenbarung einen persönlichen Gott über der Welt lehre, einen Gott mit Intelligenz und freiem Willen, deren lebendige Einheit eben die Persönlichkeit ist. Ewald hingegen behauptet [1], es finde sich in den Neutestamentlichen Schriften keine Stelle, die auf Gott als auf eine besondere Person hinweise. Allein die Strafe für die abgeschmackte Behauptung folgt auf der Stelle. Denn schon nach wenigen nachfolgenden Worten läßt Ewald selbst die Bibel Neuen Testaments der Gottheit Intelligenz und Willen, also dasjenige beilegen, was die Persönlichkeit constituirt [2]. Nicht weniger Leichtsinn treffen wir in der Behauptung: „offenbar meine Jesus bei Matth. 19, 25. unter Gott nicht einen außerweltlichen Gott, sondern den Gott in dem Menschen, oder die Intelligenz desselben [3].“ In welcher Einzigkeit Christus in der Menschheit als Sohn Gottes, als Schöpfer der Dinge und

1) A. a. O. S. 350.
2) A. a. O. S. 351.
3) A. a. O. S. 355.

als Erlöser der Welt dastehe, ist aus dem Neuen Testamente bald zu ersehen. Diese ausgezeichnete Würde, die auf dem ganz besondern überirdischen Wesen ruhet, hebt aber Ewald, selbst ohne allen Beweis auf. Ihm gilt ja für alles ernste Beweisen schon seine Voraussetzung, daß das Christenthum wesentlich esoterischer Pantheismus sei. Wenn daher Christus Joh. 14, 11 sagt: daß er in dem Vater und der Vater in ihm sei; — so läßt unmittelbar auf die Bibelworte Ewald seine eigenen folgen, die so lauten: „Für die, welche die Lehre des innern Pantheismus kennen, konnte Jesus sich nicht deutlicher ausdrücken. Was Jesus hier von sich sagt, das will er auch von Allen verstanden wissen [1].“

Von jetzt an berücksichtiget Ewald einige wenige Kirchenväter, die er über die Allgegenwart Gottes anführt. Wie wenig er aber bei ihnen erlernt, geht schon daraus hervor, daß er in ihnen seine eigene Lehre finden will, obwohl sie so klar wie möglich Gott als den persönlichen und als den überweltlichen prädiciren. Wie ist es möglich, für einen esoterischen Pantheismus, für ein Immanenzsystem, das keine Transcendenz kennt, den hl. Hieronymus anzuführen, wenn dieser sagt: „Gott ist außer- und innerhalb der Welt; er ergießt sich durch sie, und umfließt sie? [2])“ Wie ist es möglich auf Gregor's des Großen Worte sich zu berufen: „Gott ist Innen und Außen, Unten und Oben. Oben regieret er, Unten trägt er, das Innere erfüllt er, von Aussen umschließt er. Und so ist er Innen, damit er Außen sei; und so umschließt er, damit er durchdringe; so regiert er, damit er trage, und trägt, damit er regiere [3]).“ Selbst Dionysius Areopagita, den Ewald besonders glaubt für sich anführen zu können, ist gegen ihn, denn klar spricht er es ja aus, daß, obschon Gott zu Allem komme, er doch zugleich in sich

1) A. a. O. S. 359.
2) Hieronym. in Jesai; 66, 1.
3) Gregor. Magn. homil. V. in Ezech.

selber, und in keinem von Allem dem sei, was ist, und auch nicht etwas von diesem. Daß Athenagoras, Theophilus, Cyprian, Novatian, Arnobius und Minutius Felix Gott als den ganzen Weltraum sich gedacht haben, das hat Ewald aus den angeführten Stellen gar nicht erwiesen; vielmehr haben diese Theologen Gott nur als die ganze Welt durchdringend dargestellt. Und wenn Novatian sich des Ausdrucks bedient: „Außer sich habe Gott keinen leeren Raum gelassen;" so bemerkt er ja ganz ausdrücklich daneben: „Gott habe keinem höhern Gott, wie einige meinen, einen Ort eingeräumt." Wie kann gerade diese Stelle so außerordentlich mißbraucht werden? — Wenn ferner Minutius Felix sagt: „Man kann Gott nicht ergründen, ohne das Universum untersucht zu haben;" — wer findet hierin nicht alsbald die Wahrheit, keineswegs aber den Gedanken, der Mensch habe Gott selber für das Universum zu halten? — Wenn ferner Minutius Felix sich mit einigen griechischen Philosophen wie Anaxagoras u. A. für übereinstimmend erklärt, gibt er genau an, in was er ihnen beistimme, darin nämlich, und darin allein, daß sie Gott für einen Geist halten. Gegen das Ende des Paragraphen kommt Ewald auf den „Pantheismus des Johannes" zurück. Er findet, „daß der Logos des Johannes gar nichts Anderes ist, als die im Alten Testament geschilderte Weisheit, die in Gott ist. Nach jenen Schriften des Alten Testaments ist der Logos die Weisheit, die Gott geschaffen hat, ehe die Welt war, und durch welche er die Welt geschaffen und geordnet hat. Das Wort, die Weisheit, ist nach jenen alten Schriften, aus welchen Johannes seine Sprache entlehnte, nicht die zweite Person der Trinität der spätern christlichen Kirche, sondern ein Attribut Gottes [1])." Wir haben hier einen neuen Beweis, wie wenig scharfsinnig Ewald in Allem verfährt. Wie wenig jene Alttestamentliche Weisheit, welche vom Alten Testament selbst

1) A. a. O. S. 378 ff.

als die geschaffene angegeben wird, mit dem göttlichen Logos, welcher der Sohn Gottes ist, für Eins gehalten werden könne, haben wir anderwärts dargethan [1]. Der Logos bei Johannes tritt nicht als ein Erschaffenes, sondern als ein Schöpferisches, ja als das die Welt schaffende göttliche Princip auf. Und er tritt als dieses Princip nicht im unpersönlichen Sinne auf, sondern als persönliches Wesen. Ewald bleibt sich aber überhaupt nicht gleich. Bald ist ihm der Logos nicht Gott, sondern weniger als Gott; bald ist er ihm ein Attribut des göttlichen Wesens; bald aber sagt er: der Vater ist zugleich das Wort und der Geist, das Wort zugleich der Vater und der Geist, und der Geist zugleich der Vater und das Wort. Alle Drei sind ein einziges, selbstständiges, göttliches, unermeßliches Wesen [2]." Bei einer solchen Dialektik geht das Denken nicht erst aus, sondern es ist schon ausgegangen, und der in solcher Art sich Aeußernde kann selbst von der Kritik nicht eine weitere Beschäftigung mit ihm verlangen. Wir nehmen somit hier Abschied von Ewald als einem solchen, dem das eigene Denken und Wollen vielleicht am wenigsten klar geworden ist, dem es aber auch völlig mißlungen, das Christenthum als Pantheismus darzustellen.

3.

Die biblische Metapher: Gott ist Alles.

Haben wir im Vorhergehenden gesehen, daß weder das Alte noch das Neue Testament esoterischen Pantheismus enthält, daß aber Aussagungen, die auf Pantheismus hinlauten sollen oder wirklich hinlauten, wie die von Josephus, Philo und Strabo, für uns gar keine Bedeutung haben, da wir uns überall an die eigentlichsten Quellen des Offenbarungsbewußtseins selber halten; so könnte die Frage entstehen,

---

1) In unserer Philosophie des Christenthums I. 9—82.
2) A. a. O. S. 384.

ob im Alten oder Neuen Testament wenigstens nicht Eine Stelle vorkomme, welche etwa im pantheistischen Sinne ausgelegt werden könnte. Wäre dieses in Wirklichkeit, so wäre vielleicht auch ein Anderes möglich, dieß nämlich, daß man, Statt die Eine Stelle nach den vielen zu deuten, die vielen nach der Einen gedeutet und verstanden hätte. Das Letztere ist nun auch allerdings der Fall, wie wir vorzugsweise an Ewald sehen, der in der That auch besser gethan haben würde, offen zu gestehen, an was sich seine vorher schon entwickelte pantheistische Vorstellung ursprünglich in der Bibel geknüpft habe, in der er, wie so viele Andere, nur eine Bestätigung der eigenen Vorstellung finden will. Das Erstere aber, eine solche, auf der Oberfläche als pantheistisch klingend deutbare Stelle findet sich im Buche Jesus Sirach. Es heißt hier nämlich 43, 28. 29 (26. 27) in Hinsicht Gottes: „Durch sein Wort besteht Alles. So viel wir auch reden, so erreichen wir es doch nicht, und der Worte Summe ist: Er ist das All [1])! Ewald glaubt in dieser Stelle nicht nur seinen esoterischen Pantheismus klar und deutlich zu erblicken, sondern er spricht sich alsbald auch dahin aus, daß, was der Siracide lehre, auch die Ueberzeugung des Moses, des David, des Salomon und der Propheten sei [2]).

Gehen wir in die Bedeutung obiger Stelle näher ein.

Der Satz, wie er gewöhnlich übersetzt wird, lautet: Gott sei das All, *το παν*. Das griechische Adjectiv *πας, πασα, παν* bedeutet allerdings all in sehr vielen, ja in den meisten Fällen; allein es fehlt nicht an Stellen, in welchen das Wort etwas Anderes, und zwar das Höchste, summum, maximum bedeutet. So hat Bretschneider sogar schon in der ersten Stelle im Siraciden 1, 1: *πασα σοφια*, mit: die höchste Weis-

---

1) Sir. 43, 28. 29. (26. 27): *ἐν λογῳ αὐτου συγκειται τα παντα. Πολλα ἐρουμεν, και οὐ μη ἀφικωμεθα, και συντελεια λογων το παν ἐστιν αὐτος.*

2) Die Allgegenwart Gottes S. 295 ff.

heit, **summa sapientia**, wieder gegeben. Wir wollen jetzt nicht darüber rechten, ob gerade diese Stelle so am besten übersetzt worden sei oder nicht; sondern bloß hervorheben, daß selbst Profanschriftsteller, wie Polybius [1]), Plutarch [2]) und Andere des Wortes sich bedienen, um irgend Etwas als ein Höchstes oder als das Höchste zu bezeichnen. Auch das Neue Testament nimmt an mehrern Stellen das gedachte Wort in der angezeigten letzten Bedeutung [3]). Die Frage wäre nur, ob das Wort in unserer gegenwärtigen Stelle eben so ein Höchstes, Größtes bezeichne, wie in den angedeuteten, oder nicht. Um dieß zur Entscheidung zu bringen, müssen wir die Umgebung bestimmter ins Auge fassen, in welcher unsere Stelle vorkommt. Sie kommt aber in einem etwas umfassenderen Zusammenhange vor, der schon Sir. 42, 15 beginnt, und erst mit dem Ende des dreiundvierzigsten Kapitels sich selbst abschließt. Was diese umfassende große und lange Stelle enthält, ist das Lob der Gottheit, das ihr aus der Natur zukommt. Die Größe der wohlgeordneten Natur ist ein Spiegel des noch größern Gottes, der sie eben so beherrscht und bestimmt, wie er sie geschaffen und eingerichtet hat. Mitten in diesen, der Sache stets angemessenen prachtvollen Stellen begegnen uns wiederholt nicht nur solche, die im Allgemeinen Gott als den Höchsten in dem Sinne bezeichnen, als sie seine absolute Macht, Erkenntniß, Weisheit und Herrschaft hervorheben, was durch das Ganze hindurch unaufhörlich geschieht, sondern es kommen auch solche vor, welche ganz im Besondern so sehr von Gott als dem Höch-

1) Polyb. I, 39. 3. *εἰς πασαν ἠλθον ἀποριαν* vgl. III. 39, 77. 4. *ἐν τη παση φιλανθρωπια.*

2) Timol. 5.

3) Apostelgesch. 4, 29: *μετα πάῤῥησιας πασης.* 17, 11: *μετα πασης προθυμιας.* 23, 1. 20, 19. 24, 3. 28, 31. 2 Kor. 8, 7. 12, 12. 1 Tim. 1, 15. 6, 1. Tit. 3, 2. Jakob. 1, 7: vgl. Bretschneider: **Lexicon manuale graeco-latinum in libros Novi Testamenti ad hanc vocem.**

sten handeln, daß man sieht, das ganze Lehrstück sei seiner Tendenz nach: ein Loblied, dem Höchsten aus der Betrachtung der Natur angestimmt. So heißt es mitten in der Darstellung der Größe der göttlichen Werke Sir. 42, 22: Er kann weder größer noch geringer werden [1]). Nur das, was von Natur und Wesen das Höchste ist, ist weder einer Zu- noch Abnahme fähig. Der Höchste wird Gott aber selbst ausdrücklich mehrmals genannt. So heißt es 43, 2. Die Sonne sei ein Werk des Höchsten [2]), ferner heißt es 43, 13 (12) vom Regenbogen: die Hände des Höchsten haben ihn gespannt [3]). Alle Beschreibung geht überhaupt auf Gott als den Höchsten. Damit aber kein Zweifel übrig bleiben könne, wie unsere Hauptstelle: Gott ist das All, zu nehmen sei, heißt es, und zwar unmittelbar sogleich nach ihr: „Wie vermögen wir ihn zu preisen? Denn er ist größer, als alle seine Werke. Furchtbar ist der Herr und sehr groß, und wunderbar seine Macht. Preiset den Herrn und erhebet ihn, so hoch ihr könnet: er ist doch noch höher! Erhebet ihn aus allen Kräften, unermüdet; ihr werdet ihn doch nicht erreichen [4]). Nichts ist deutlicher, als der in diesen Stellen enthaltene Gedanke, daß Gott der Höchste sei. Die Natur wird ordentlich zur Stufenleiter, auf welcher der denkende Geist zu Gott als dem wirklich Höchsten hinaufsteigt, zu ihm als zu dem, der über der Natur, über sie hinaus ist. Jener Ausdruck: το παν έστιν αυτος, will, wie es in der Stelle heißt, nur die Summe, den Haupt- und Grundgedanken (συντελεια) aussprechen: Gott ist der Höchste, und zwar in Allem der Höchste. In der ganzen Beschrei-

1) Loc. cit.: ούτε προσετεθη ούτε ήλαττωθη.
2) Loc. cit.: ήλιος έργον ύψιστου.
3) Loc. cit.: χειρες ύψιστου έτανυσαν αύτο (τοξον).
4) Sir. 43, 30—34 (28—30).

bung begegnen wir auch nicht Einem Worte, welches den Höchsten mit der Natur identisch setzte. Alles ist nur Werk des Höchsten. Es heißt 43, 12. nicht: Siehe den Regenbogen, und lobe ihn als Schöpfer, — sondern es heißt wörtlich: Siehe den Regenbogen, und lobe seinen Schöpfer, den, der ihn geschaffen hat. Wie aber kein einzelnes Wesen für Gott genommen wird, so auch alle zusammen nicht. Gott ist so wenig das Universum, als er ein Bestandtheil desselben ist. „Er ist größer als alle seine Werke [1]). Die Größe der göttlichen Natur ist eine solche Größe, mit welcher die Größe der Welt gar nicht einmal verglichen werden kann. Das Maaß seines Wesens ist ein ganz anderes als das der Welt. Er geht im Universum nicht auf, so wenig das Universum ihn erfüllt und ausfüllt. Alles dieses ist in den mitgetheilten Stellen selbst ausgesprochen. Wir nehmen auf diese eben so natürliche als nothwendige Auslegung hin nicht den geringsten Anstand, jene Stelle, die da sich ausspricht: Gott ist das All, selbst wörtlich [2]) so zu nehmen, daß sie heißt: Gott ist der Höchste, oder vielmehr: Er ist das Höchste.

Zu dem hier gar nicht zu Uebersehenden, ja zu dem selbst am gegenwärtigen Orte Maaßgebenden, gehört die oftmals wiederkehrende Bestimmung, daß Gott Alles erschaffen habe. Nicht nur begegnen wir dieser Vorstellung im Siraciden überhaupt, sondern wir treffen sie, und zwar selbst wiederholt, insbesondere auch in dem Theil des Buches an, mit dem wir uns gegenwärtig befassen. Das Lob der Gottheit, das in diesem Theile aus der Natur hergenommen ist, beginnt schon im Anfange mit den Worten: „Gedenken will ich der Werke des Herrn, und was ich betrachtet, verkündigen! Durch das Wort des Herrn sind seine Werke [3]).“

1) Sir. 43, 30: αὐτος γαρ ὁ μεγας παρα παντα τα ἐργα αὐτου.
2) Wonach παν s. v. o. summum maximum ist.
3) Sir. 42, 15

Ferner heißt es, er habe die Sonne erschaffen [1]. Eben so geht dem Ausdrucke: Gott sei das All (das Höchste), unmittelbar der andere vorher: „durch sein Wort besteht Alles [2].“ Und nur nach wenigen Zwischenversen lesen wir später: „denn Alles hat der Herr geschaffen [3].“ Weiter ist in dem das Lob Gottes aus der Natur enthaltenden Lehrstücke fortwährend gesagt, er habe seine Werke, das Ganze und das Einzelne, wohlgeordnet [4]; auf sein Gebot stehen sie in Ordnung [5]. Ueberall wird sein Geheiß [6], sein Befehl [7], sein Wille erfüllt [8]. Seine Kraft erscheint allenthalben [9]. Mit diesen Vorstellungen, ja schon mit der Vorstellung vom göttlichen Schaffen allein, ist weder der Pantheismus überhaupt, noch der esoterische im Besondern, in Harmonie zu bringen. Der Pantheist kann, wie wir schon oben bei Fichte [10] gesehen, den Schöpfungsbegriff nur für eine Ungereimtheit halten. Da, wo Gott schon Alles ist, und ewig Alles ist, braucht nichts mehr geschaffen zu werden. Alles ist ja schon, und zwar einfach dadurch, daß Gott ist, der Alles ist. Nun hält aber der Siracide überall den Schöpfungsbegriff fest: Alles, was ist, ist von Gott geschaffen. Als das von Gott Geschaffene ist die Welt weder aus der Substanz Gottes, noch ist sie ein durch sich selber Gewordenes. Der Begriff: von Gott geschaffen sein, hebt jene beide Vorstellungen auf. Das Lob, welches in unserm Lehrstücke einem Göttlichen gespendet wird, wird

1) Sir. 43, 5.
2) Sir. 43, 28.
3) Sir. 43, 37. (33): παντα γαρ ἐποιησεν ὁ κυριος.
4) Sir. 42, 21.
5) Sir. 43, 11. 10.
6) Sir. 43, 14.
7) Sir. 43, 25.
8) Sir. 43, 18.
9) Sir. 43, 16.
10) S. oben S. 244 ff.

aus der Natur, nicht aber der Natur gespendet. Der obige Satz: „Siehe den Regenbogen, und lobe seinen Schöpfer, muß, auf das Ganze hingesehen, umgesetzt werden in den andern: Siehe die Natur, und lobe ihren Schöpfer! Aus dieser Vorstellung entwickelt sich aber eine Ueberzeugung, und zwar die: daß Gott das All, das er erschaffen habe, nicht selber sein könne. Und aus dieser Ueberzeugung geht wiederum eine andere, und zwar die hervor: daß Gott nicht das All im Sinne des Pantheismus, sondern daß Gott das Höchste, das Absolute sei, der das All erschaffen hat und beherrscht. Geschöpf und absoluter Urheber des Geschöpfes in Einem zu sein, ist selbst ein absoluter Widerspruch. Die Werke, die durch den Herrn sind, sind nicht der Herr selbst. Dasselbe gilt, wie vom göttlichen Schaffen, so vom göttlichen Wirken. Wie wir gesehen, wirkt nach dem Siraciden die Natur auf das Geheiß, auf den Befehl und nach dem Willen Gottes. So ist sie Werkzeug Gottes. Nie aber ist Gott das selbst, was nur Werkzeug, Organ seines Willens, nur Gegenstand für seine erhaltende und regierende Kraft ist. Die leitenden und maßgebenden Vorstellungen rücken sich, wie die Worte, oft sehr nahe, können aber offenbar gerade in dieser Nähe nicht mißverstanden werden. So heißt es Sir. 42, 17. von Gott, er sei der Allherrscher, παντοκρατωρ; aber unmittelbar darauf, ohne allen Zwischenbegriff und Zwischensatz, folgt der Gedanke: in seiner Herrlichkeit bestehe das All [1]. Der Begriff des Allherrschers wäre unmöglich, würde das All in Gott so sein, daß Gott in diesem All aufginge, wie das All in ihm. Man sieht: die Dinge sind in Gott, aber sie sind in ihm so, daß sie den, in welchem sie sind, verherrlichen. Ginge nun Gott, pantheistisch angesehen, in den Dingen auf, wie die Dinge in ihm sind; so könnte von

---

1) Sir. 42, 17: στηριχθηναι ἐν δοξῃ αὐτου το παν.

einer Ehre, die Gott durch die Dinge haben solle, natürlich nicht mehr die Rede sein. Die Dinge sind daher nur in so fern in Gott, als Gott in den Dingen ist. Gott ist aber in dem Sinne in den Dingen, daß er in ihnen wirkt und an ihnen sich offenbart. Das aber, auf was und in was er wirkt, ist er nicht selber. Das, an was und für was er sich offenbart, ist er eben so wenig selber. Sondern er ist für sich überall ein Anderes, und zwar das, was über der Natur ist, und zu dessen Erkenntniß die Welt nur eine Leiter ist, an der der erkennende Geist hinaufsteigt. Gott ist das All, heißt nach den bisherigen Auseinandersetzungen: Gott ist der Höchste, und als der Höchste ist er jener, durch dessen Macht das All geschaffen ist und durch dessen Kraft es fortwährend besteht. In dieser Hinsicht, besonders in der letzten, ist unsere Stelle eine Parallelstelle zu Weish. 12, 1. wo es heißt: Dein unvergänglicher Geist ist in Allem. Das ist allerdings Allgegenwart Gottes; aber in einem ganz andern Sinne, als in dem des esoterischen Pantheismus [1]).

Nach den bisherigen Erörterungen kann es nicht mehr unbekannt sein, wie wir unsrerseits die obige Stelle fassen. Theils jedoch um das zerstreut schon Gesagte zusammen zu ordnen, theils um noch neue Erklärungen hinzuzufügen, sprechen wir uns in Nachstehendem also aus.

a. Gibt es Stellen in der heiligen Schrift, die in prägnanter Kürze eine Wahrheit so aussprechen, daß in dieselbe eine Summe von vielen Wahrheiten eingeschlossen ist; so kann diese Stelle selbst nur wieder mit Hülfe derjenigen Wahrheiten vollständig erklärt werden, die in ihr liegen, die aber auch je an ihrem Orte klar durch sich selber sind. Was von einer solchen kurz und prägnant ausgesprochenen Wahrheit und ihrem Verhältniß zur ganzen Bibel gilt, das gilt

1) Die Vulgata übersetzt in diesem Sinne unsere Stelle: ipse est in omnibus.

hinwiederum von einer solchen Wahrheit und dem besondern biblischen Stücke, in welchem sie vorkommt. Für uns ist das Letztere jetzt das Buch Sirach. Eine einzelne Stelle kann nicht zusammenhangslos, und sie kann noch weniger so erklärt werden, daß die Erklärung mit den Grundwahrheiten der Bibel oder des besondern biblischen Stückes, in welchem die zu erklärende Stelle vorkommt, im Widerspruch steht. Somit würde auch jede Erklärung unserer Stelle falsch sein, die mit der übrigen Bibel, und insbesondere mit dem Buche Sirach, d. i. mit dem offenkundigen Lehrinhalte beider im Widerspruch stände. Was lehren nun aber beide zumal? oder welche Wahrheiten finden wir in beiden so ausgesprochen, daß diesfalls wenigstens kein Zweifel besteht?

b. Sprechen wir die betreffenden Grundwahrheiten vor der Hand zumal nach ihrem innern Zusammenhange aus; sie sind: Aus Gott ist Alles durch Schöpfung; zu ihm bewegt sich Alles sowohl durch eigenen innern natürlichen Zug, als von Gott gezogen; und in ihm gelangt Alles zu seinem Ziele [1]. Gott ist die hervorbringende und er ist die Endursache der Dinge.

c. Daß Alles von Gott geschaffen sei, haben wir

---

1) Cornelius a Lapide, der in seinem Commentar zum Buche Sirach unsere Stelle erklärt, sagt sehr gut: Omnes creaturae sunt in perpetuo motu et itinere ad suum finem, firmiter enim et constanter ad finem suum tendunt, nec desistunt donec eum assequantur . . . Quod ad finem sui itineris et motus firmiter tendant, eumque consequantur, hoc est per Deum tanquam causam efficientem, et propter Deum tanquam causam finalem, quia Deus est ultimus omnium creaturarum et motuum finis . . . Deo duce omnia ab eo creata consequuntur suum finem ad quem diriguntur, et instinctu naturae sibi a Deo inditae, suapte sponte quasi feruntur et currunt: ibi enim consummatur eorum creatio, natura et bonum . . . . Rerum omnium principia, media et fines inter se ita apte a Deo sunt composita, ut unum respiciat alterum, eoque firmetur, finiatur et perficiatur.

oben schon als eine Lehre des Siraciden nachgewiesen. Daß Alles zu ihm aufstrebe, geht schon daraus hervor, daß die Natur selbst nur eine Leiter ist, an welcher der Geist über sie hinaus zur Gottheit hinaufsteigt. Es erweist sich aber auch dadurch, daß die Natur so dargestellt wird, als ob aus ihr ein Loblied auf die Gottheit zur Gottheit aufsteige [1]). So noch in andern Stellen. Das stumme Lied der Natur spricht der Mensch nur laut aus [2]). Die ganze Natur bietet sich Gott zum Dienste dar, und ist freudig in diesem Dienste: Sie (seine Werke) freuen sich seines Befehls, und sind auf Erden bereit, wenn er ihrer bedarf, und zu ihrer Zeit übertreten sie nicht sein Gebot [3]). Wie wenig aber Geschöpf und Schöpfer selbst miteinander verwechselt werden dürfen, geht schon aus den oben aus dem Siraciden angeführten Stellen hervor.

d. Wie aber Alles aus Gott ist und zu Gott aufstrebt; so ist und wirkt er auch fortwährend in allen Dingen. In ihnen offenbart sich seine Kraft, sein Wille; diese sind es, denen Alles gehorcht und dient. Seine Allgegenwart in der Welt ist von seiner Allwirksamkeit in der Welt nicht verschieden.

e. Dieses Alles nun zusammen besagen jene Worte: Gott ist Alles. Gott, der als der Höchste, Absolute, der über der Natur und dem Menschen persönlich Stehende ist, er ist die schaffende Ursache, sowie die Endursache aller Dinge. Er ist aber auch der, welcher als der Allgegenwärtige und allgegenwärtig Wirkende, Erhaltende, Leitende und Führende die Mitte der Dinge genannt werden kann, obschon er wiederum das nicht selber ist, worin er wirkt, was er erhält, was er führt und leitet [4]).

---

1) Sir. 42, 15—26. 43, 1—37. so schon 39, 1—41.

2) Wie Sir. 17, 7. 8.

3) Sir. 39, 37.

4) Cornelius a Lapide erklärt unsere Stelle also: Cum non possumus omnia Dei opera verbis enumerare et celebrare, finis et summa verborum et sermonum sit, quod Deus est in om-

f. Aus dem Ganzen wird nun klar geworden sein, daß der Ausdruck: *Gott ist Alles*, im *metaphorischen* Sinne genommen werden müsse. Der von uns an die Stelle desselben gesetzte andere Ausdruck: *Gott ist das Höchste*, erklärt nicht Alles, was zu erklären ist: dennoch ist er nicht zu entfernen, und behält fortwährend noch sein Recht. Der Siracide selbst hat uns über die Welt hinaus zu einem Höchsten geführt. Aber von diesem Höchsten hat er als dem *Absoluten* auch noch das Andere gelehrt, daß er in Allem gegenwärtig sei und in Allem wirke, daß er Alles durchdringe, durchwalte, daß er Alles lenke, leite, führe und zur Vollendung bringe.

g. Nur in der Voraussetzung, weder mißverstanden werden zu können, noch wirklich mißverstanden zu werden, haben *katholische Exegeten* nicht nur den *metaphorischen*

nibus, adeoque Deus est omnia, quia omnium est principium, medium et finis, omnium est causa efficiens, conservans et finalis . . . Deus formaliter non est omne: Deus enim non est sol, non coelum, non aër, non equus etc. sed causaliter Deus est omne, quia in omnibus est praesens, ea efficiens, conservans, dirigens, movens, gubernans, et in omnibus mirabilem se exhibens . . . Neque vero ab hac theologia multum *Paulus* abhorret, cum (1 Cor. 15) ait: *Tunc filius subjectus erit ei, ut sit Deus omnia in omnibus.* Et *Joannes* (1) dicens: *Quod factum est, in ipso vita erat*, id est, omnes res factae, in ipso sunt vita. Allusit etiam huc Salomon cum (Sap. 7, 18. 23) Spiritum sanctum vocavit mundum subtilem. Qui locus explicat omnia. Sane mundus hic corporalis est, omnia corporalia corporaliter complectens. At Deus est mundus melior, omnia corporalia incorporaliter et immutabiliter continens: ut melius simus omnes in Deo, quam in nobis. Ideo Deus est omnia eminenter; ideo est principium, medium et finis; ideo via, veritas et vita. Cum ergo noster Auctor ait: Summum omnium esse, quod Deus sit in omnibus, intellige, ut principium, medium et finis: rerum causa, scilcet efficiens, conservans et finalis universorum. Um jedoch bei aller Immanenz Gottes dennoch die stete Transcendenz desselben festzuhalten, sagt Cornelius a Lapide: Deum esse mundum transcendentalem.

[redacted]

Ausdruck beibehalten, sondern ihn selbst noch, wenn möglich gesteigert. In der letzten Hinsicht hat eine im Jahr 1697 mit Approbation und königlichem Privilegium zum fünftenmal erschienene Uebersetzung, der zugleich eine Erklärung beigegeben ist, die sich nach den heiligen Vätern und den kirchlichen Auctoren richtet [1]) unsere Stelle: Gott ist Alles: wiedergegeben durch: Er ist die Seele von Allem [2]). Wie wenig aber hier die Rede von einer Weltseele im heidnisch-pantheistischen Sinne sei, wird daraus klar, daß der Ausdruck durch die Worte erklärt wird: Alles strebt nach seinem Ziel, und dieses Ziel ist, dem zu gehorchen, der Alles erschaffen hat, und dessen Wort alle Dinge leitet [3]).

Den metaphorischen Ausdruck hat beibehalten, aber ihn auch erklärt, Cornelius a Lapide, auf den wir schon oben hingewiesen haben, und der gewiß ein unverdächtiger Zeuge auch dann noch bleibt, wenn er Gott die natura naturans nennt [4]). Was wir, auf ihn theilweise uns berufend,

---

1) L'ecclesiastique traduit en françois, avec une explication tirée de saints Peres et des Auteurs ecclesiastiques. 5eme edition. a Paris 1697. chez Guillaume Desprez. Avec Approbation et Privilege du Roy. Der Siracide bildet hier den XIX Band der Uebersetzung und Erklärung des ganzen Alten Testaments.

2) Loc. cit. pag. 559 et 564: Nous multiplierons les discours et les paroles nous mangueront, mais l'abregé de tout ce qui se peut dire, est qu'il est l'ame de tout.

3) Loc. cit. pag. 564: Car tout tend à sa fin par un ordre stable, et cette fin est d'obeïr avec une exactitude inviolable à celuy qui a crée tout, et dont la parole regle toutes choses.

4) Im Encomium sapientiae, ex parallelis Ethices naturalis et divinae, das dem Commentar zum Siraciden vorausgeht, sagt er pag. 2: Prima ergo sapientiae, sive Ethices, laus est ab origine. Ethices naturalis origo est natura, nimirum Deus, quatenus ipse est uti fortuna fortunans, ita et natura naturans, puta auctor et conditor naturae. Daß Cornelius a Lapide pag. 909 ed. Antverpiae 1674 sogar auf den Hermes Trismegistos, und zudem noch auf den Poimander desselben hinweist, ist gewiß zu viel und dürfte solches in unserer Zeit nicht

in einigen nachstehenden Nummern jetzt mittheilen, mag auf später umständlicher Auseinanderzusetzens vorbereiten.

1. Gott ist Alles, und zwar zunächst in causaler Hinsicht, d. h. dadurch, daß sein eigenes Sein die freie Ursache alles übrigen Seins ist. Von seinem ewigen Sein ist alles zeitliche Sein abhängig. Alles, was ist, wäre nicht, wäre er nicht zuvor als das absolute Sein, als die Alles in sich tragende und Alles hervorbringende Macht des Seins und alles dessen, was das endliche Sein Vortreffliches, Schönes, Gutes, Großes und Herrliches aufzuweisen hat [1]). Der Ausdruck: Gott ist Alles, ist daher nur metaphorisch, uneigentlich. Gott wird bedingungsweise nur so genannt.

2. Gott ist Alles, und zwar eben wiederum in causaler Hinsicht, jedoch nunmehr dadurch, daß er die Ideen der zeitlichen Dinge, bevor sie wurden, somit von Ewigkeit her in seinem Geiste trug und fortwährend noch trägt. Das Sein der Dinge in Gott der Idee, d. h. dem göttlichen Gedanken und Willen nach, ist das formelle Sein Gottes in den Dingen oder vielmehr das formelle Sein der Dinge in ihm, das Sein der ewigen Idee nach, die ja eben auch die Formen der Dinge genannt werden [2]). Auch

---

mehr geschehen, die in der Kunst der Ketzerrichterei es zu einem hohen Grade von Vollendung gebracht hat.

1) Cornelius a Lapide loc. cit. p. 909: Deus est το παν, id est omne et omnia: tum quia Deus formaliter in se habet oceanum et plenitudinem entis, puta omne Esse, omne vivere, omne sapere, omnem potentiam, omnem majestatem, omnem fortitudinem, omnem gloriam etc.; tum quia eminenter continet res omnes; tum quia causaliter est omne: omnia enim creat et efficit. Deus ergo est το παν, id est, omne et omnia: quia ipse est το ὂν, id est, ens primum essentiale, immensum: a quo omnia alia entia necessario et essentialiter pendent, adeo ut, si per impossibile non esset Deus, impossibile foret omne aliud ens. Hinc fit ut omne ens pendeat a primo ente sive a Deo, sicut radii pendent a sole, calor ab igne, imo longe magis: adeo ut res quaelibet magis pendeat a Deo et Esse divino, quam ab Esse proprio.

hier herrscht wiederum die Metapher. Denn die göttlichen Ideen der Dinge sind nicht die Ausflüsse oder die Momente der Idee der Gottheit, oder die Idee der Gottheit selber. Der Inhalt der Idee der Gottheit ist Gott selber, der Inhalt der göttlichen Ideen aber sind die endlichen Dinge.

3. Gott ist Alles, oder vielmehr: Gott wird das All genannt, so ferne und weil er das die Dinge erhaltende Princip ist. Alles ist hinsichtlich seines Fortbestehens und seiner Dauer abhängig von ihm [1]). Diese Metapher wird einleuchten.

4. Gott ist Alles oder wird so genannt, weil er in

---

2) Cornelius a Lapide hat sich deßhalb nach dem Obigen des Ausdrucks bedient: Deus formaliter in se habet oceanum et plenitudinem entis. Später fügt er pag. 909 bei: Sic ergo Deus est prima entitas, prima veritas, prima sanctitas, prima lux, prima bonitas, prima suavitas, prima vita, prima ratio, prima mens etc. a qua ceterae omnes quae sunt et esse possunt, ita necessario pendant, ut, si illa non esset, nulla aliorum esse et existere posset; qui ab illa prima velut ab idea sua et causa essentiali fluit omnis creata entitas, veritas, sanctitas, vita, mens angelorum, hominum et rerum omnium. Tanta est divinitas, tantus Deus noster, tanta creaturarum a Deo dependentia. Ipse ergo est το παν, ipse est omne Esse tam suum, quam creaturarum omnium. Unde ejus nomen est Jehova, id est, qui est vel, ego sum qui sum, Exod. 3, Matth. 6, 8. Hinc fit, ut Deus sit fundus, anima, spiritus et quasi corpus rerum omnium, totiusque universi.

1) Cornelius a Lapide loc. cit. p. 909. 910: Ipse (Deus) enim creaturas quasi umbras conservat, continet, sustentat: quae alioqui, nisi a Deo assidue conservarentur et continerentur, in suum nihilum, e quo a Deo eductae sunt, relaberentur. Sicut ergo umbrae magis pendent a corpore illas spargente, quam a seipsis; sic multo magis creaturae omnes pendent a Deo, quam a seipsis: ut omnes illi confiteri et dicere debeant cum S. Francisco: Deus meus et omnia, tu es meum et rerum omnium παν.

Allem gegenwärtig ist, weil er Alles mit seiner Kraft und mit seiner Macht durchbringt [1]).

5. Gott ist Alles oder wird Alles genannt, weil er das Ziel der Entwicklung der endlichen Dinge ist, und insbesondere des creatürlichen Geistes. Ist dieses Ziel erreicht, dann, sagt die Schrift, wird Gott Alles in Allem sein [2]). Auch dieser Ausdruck ist wiederum, wie die bisherigen, uneigentlich, metaphorisch zu nehmen, weil die Worte: Gott wird Alles in Allem sein, nichts Anderes bedeuten als: In Allem wird der göttliche Gedanke und Wille, d. i. die göttliche Idee erfüllt sein [3]). Damit aber tritt im Jenseits zugleich für eben diesen Geist die Seligkeit ein, diese im ganzen Umfange ihres Begriffs genommen.

6. Haben wir den metaphorischen Ausdruck: Gott ist Alles, in seinem Gebrauche auf die Schöpfung, die Erhaltung, sowie auf das Ziel der Dinge bezogen gefunden; so hat man nicht unterlassen, ihn noch auf Anderes in Anwendung zu bringen, wenn sich schon dieses Andere vielfach oder selbst meistens auf das Frühere leicht zurückführen ließe. Man hat nämlich, wobei wir jedoch die hiefür gewählten Ausdrücke selber nichts weniger als gelungen ansehen wollen, die Formel: Gott ist Alles, im mathematischen Sinne genommen, um anzuzeigen, daß mit den endlichen Dingen auch

---

1) Cornelius a Lapide l. c. p. 910: Deus est το παν: primo localiter, quia omnia universi loca permeat et occopat: utpote qui sit ubique per essentiam, praesentiam et potentiam. Unde ipse quasi est primum et increatum spatium, sive locus immensus recipiens et locans loca et locata omnia . . . Quare totus mundus est in Deo, sicut parvula spongia in vastissimo mari, vel sicut globulus vitreus in lumine Solis, quia ab eo undique penetratur et ambitur.

2) 1 Kor. 15, 28.

3) Cornelius a Lapide l. c. p. 910: Deus et Christus in coelo Beatis est το παν, id est omne bonum, omnis felicitas, omnis gloria.

[redacted]

ihre Kategorien aus Gott sind [1]), was übrigens mit der göttlichen Idee zusammenfällt, in der die Dinge nach ihren Kategorien schon vorausgeordnet sind; — im metaphysischen, um für Alles ein Urwesen und in ihm ein actives persönliches Princip zu setzen [2]), was mit dem physikotheologischen Argument harmonirt, das zur Erklärung der Dinge eine schaffende Intelligenz setzt; im physischen, um die göttliche Intelligenz in ihrer Verbindung mit der unendlichen Macht erkennen zu lassen [3]).

7. Das ist leicht zu ersehen, daß, um den uneigentlichen Ausdruck: Gott ist Alles, zu erklären, nicht nur ins Auge gefaßt wird, was er im Allgemeinen für die Welt war, fortwährend ist und im no[illegible]künftigen Zustande sein wird, sondern daß hiebei auch alles Besondere, ja selbst das Besonderste und Einzelste berücksichtiget wird, sowohl in Betreff der Dinge, die alle sind, als in Betreff der Beziehungen, in welchen sie zu Gott stehen. Nicht nur ist hiebei auf den Ursprung der Dinge hingesehen, sondern ebenso auch auf ihre Erhaltung, sowie auf die göttliche Vorsehung für sie oder in Betreff ihrer. Bei der Darstellung dieses so beziehungsweisen Verhältnisses hat man stets nach erschöpfenden Ausdrücken gerungen, dabei aber stets von selber das Bekenntniß abgelegt, daß sie dieß keineswegs seien.

---

1) Cornelius a Lapide l. c. p. 910: Deus est το παν, arithmetice; quia omnes rerum species, numeros, gradus, ordines in se continens, singulis suum numerum, speciem et gradum elargitur, juxta illud: Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti. Sapient. 11.

2) Cornelius a Lapide l. c. p. 910: Deus est το παν metaphysice, quia ipse est ens entium, essentia essentiarum omnium, actus actuans potentias rerum omnium.

3) Cornelius a Lapide p. 910: Deus est το παν physice, quia ipse est natura naturans naturarum omnium; ipse enim cuique suam naturam, naturaeque dotes dispertitur: sicut enim lux a candela lumen, rivus a fonte aquam suam haurit, sic omnis res suam naturam a Dei natura emendicat et accipit.

Wir führen nur ein Paar Beispiele an, aus denen zugleich hervorgeht, wie sehr die Kirchenväter auch bei den weitgehendsten Ausdrücken dennoch jeder Vermischung Gottes mit der Welt aufs Entscheidenste begegneten. Sie lehren keine Immanenz ohne Transcendenz. Dionysius der Areopagite sagt von Gott: „Ich bin, der ich sein werde, (Exod. 3, 14.) das Leben, das Licht, Gott, die Wahrheit; oder wenn die Gottkundigen, als die Ursache von Allem ihn vielnamig aus dem von ihm Bewirkten preisen, als den Guten, den Schönen, den Weisen, den Geliebten, den Gott der Götter, den Herrn der Herrn, den Heiligen der Heiligen, als den Ewigen, den Seienden, als den Grund der Zeiten, als den Führer des Lebens, als die Weisheit, als den Geist, als das Wort, als den Wissenden, als den, der alle Schätze aller Erkenntniß übertrifft, als Macht, als Gewalthaber, als König der Herrschenden, als den Alten der Tage, als unalternd und unwandelbar, als Heil, als Gerechtmachung, als Heiligung, als Erlösung, als den, der Alle an Größe übertrifft. So sagen sie auch, daß er in den Geistern sei, und in den Seelen, und in den Leibern, im Himmel und auf der Erde, und in Allem derselbe, in der Welt, um die Welt, über der Welt, über dem Himmel, über Allem Wesenden: Sonne, Sterne, Feuer, Wasser, Lebenshauch, Thau, Wolke, Stein, Fels, alles Seiende und nichts von dem Seienden. So stimmt denn zu dem, der aller Dinge Ursache ist, und über Allem, die Namenlosigkeit und zugleich alle Namen des Seienden, damit in Wahrheit ein Reich des Ganzen bestehe, und Alles um jenes an dasselbe als Ursache, Urgrund, Grenze gebunden, und es selber nach der Schrift Alles in Allem (1 Kor. 15, 20.) sei, daß es wahrhaft gepriesen werde, als aller Dinge Begründung, Anfang, Vollendung, als zusammenhaltende Wache und Stätte, die Alles zu sich zieht, einig, unendlicher Kraft, erhebenst. Denn sie ist nicht der Erhaltung, des Lebens, der Vol-

sendung Ursache allein, daß sie etwa von dieser allein, oder einem andern Geschäfte der waltenden Vorsehung, als über alle Namen erhabene Güte genannt werde, sondern einfach und unbegrenzt hat sie alles Seiende in sich vorausgenommen nach jenem vollkommenen Guten der einzigen allursächlichen Vorsicht [1]." Wenn der heilige Bernhard in ähnlicher Weise sich ausdrückt, vergißt er nicht, eine bestimmte Weise der göttlichen Allwirksamkeit selbst noch in den Verdammten zu erkennen. Seine Worte sind: „Was ist Gott? Was das Universum angeht, so ist er das Ziel desselben: was die Wahl angeht, das Heil. Was ihn endlich selbst angeht; so weiß er, was er ist, selbst am besten. Was ist Gott? Allmächtiger Wille, allgütige Kraft, ewiges Licht, unwandelbare Vernunft, höchste Seligkeit. Er bringt den Geist hervor, auf daß er an ihm Theil nehme, er belebt ihn, auf daß er ihn fühle, er erregt ihn, auf daß er nach ihm verlange, er erweitert ihm das Herz, auf daß er ihn fasse, er erfüllt ihn, auf daß er Seligkeit habe, er umgibt ihn, auf daß er sicher sei. Was ist Gott? Eben so die Strafe der Verkehrten, wie die Glorie der Demüthigen [2]."

8. Der teleologische Theil unserer Betrachtung ist zwar oben schon dahin ausgesprochen worden, Gott, der Alles sei, sei als dieses auch das Ziel und Ende alles creatürlichen Seins, und insbesondere des menschlichen Geistes; dieser Theil wird aber oftmals noch mit besonderer Umständlichkeit hervorgehoben, indem als Ziel des Strebens die Einigung und die dadurch bewirkte Einheit mit Gott genannt wird, die der Geist vor Allem durch ausnahmslose und Alles beherrschende Liebe zu Gott eben so erreicht als darstellt. Wie Gott dem Menschen Alles ist; so soll auch der Mensch für Gott Alles sein [3]. Alles soll auf ihn,

1) Dionys. Areop. de div. nominib. c. 1.
2) Bernard. de considerat. l. V. c. 11.
3) Cornelius a Lap. loc. cit. p. 311: Ergo consummatio et

als den Ursprung und das Ziel des Geistes bezogen, und jede Thätigkeit auf ihn gerichtet sein.

4.

Die traditionelle Metapher: Gott ist Alles, oder: er ist das Sein und Wesen der Dinge. Traditionelle Erklärung dieser traditionellen Metapher.

Die biblische Metapher: Gott ist Alles, ist später zur traditionellen Metapher geworden; aber eben so traditionell wurde auch die Erklärung derselben, und zwar im oben dargelegten biblischen Sinn. Gleichsam um vorläufig einen, wenn auch ganz kurzen, Ueberblick über den größten Theil der kirchlichen Literatur in den verschiedensten Zeiten zu gewinnen, setzen wir jetzt lediglich den Ausdruck: Gott sei Alles, oder: er sei das Sein und Wesen der Dinge, hieher, und mit ihm seine Erklärung, das Letztere selbst da, wo sie jeweils auch nur angedeutet ist. Vielleicht daß wir einem Ausdrucke wie von Ohngefähr begegnen, der für uns allgemein belehrend sein kann. Marius Victorinus nennt Gott Alles in Allem: allein er hat vor sich den künftigen gottgefälligen Zustand, der eintritt, wenn die Macht der Sünde aufgehoben, und der Gedanke und Wille Gottes in Allem erfüllt sein wird.

---

perfectio sapientiae et virtutis tam hominis, quam angeli est Deus, puta unio cum Deo, si scilicet omnes cogitationes, intentiones et actiones nostras dirigamus in Deum, eumque in omnibus creaturis, et omnes in eo amemus; si eum jugiter praesentem nobis imaginemus. Anima enim . . . amore illo aeterno accenditur, quo non tantum illum stringit amplissimis amplexibus, sed omnia ad eum trahit, omnia in eo videt, et illum unum in omnibus intuetur, et eum anhelat et suspirat, dicens: quoties suspiro et respiro, ad te, o Deus meus, suspiro et aspiro. Quare ubicunque sit, quidquid agat, sive comedat, sive bibat, sive studeat etc., eum aspicit, quem diligit, omnia propter eum agit, qui se dilexit, in eoque vivit, moritur et quiescit per quietem amoris et contemplationis, sedet que in pulchritudine pacis et requie opulenta.

Die Dinge sind alsdann zwar in Gott, aber sie bleiben in ihrer Integrität, ohne irgendwie in die göttliche Substanz aufgelöst zu werden [1]). Nach Prosper Aquitanus ist der Ausspruch: Gott ist Alles in Allem, nur der Ausdruck für die Seligkeit der Heiligen im andern Leben, die mit Christo regieren [2]). Johannes Cyparissiota, der Weise genannt, nimmt die traditionelle Metapher in rein causaler Hinsicht [3]). Hildebert v. Tours läßt Gott wesentlich, d. h. mit seinem Wesen, in Allem sein: aber bezieht dieses Sein Gottes in den Dingen auf das Gegründetsein derselben in ihm, und auf die fortgehende göttliche Wirksamkeit in ihnen [4]). Zu den

1) Mar. Victor. adv. Arium l. t. p. 265. Maxim. bibliothec. Patr. Lugd. 1677. Tom. IV. Facit igitur omnia Spiritus spiritualia, tunc et ipse subjicietur Deo, subjicienti ei omnia: evacuatis enim omnibus, requiescit activa potentia, et erit in ipso Deus secundum quod est esse, et secundum quod est quiescere, in aliis autem omnibus spiritualiter, secundum suam et potentiam et substantiam. Et hoc est, ut sit Deus omnia in omnibus: non enim omnia in unoquoque, sed omnia in omnibus: manebunt igitur omnia, sed Deo existente in omnibus, et ideo omnia erit Deus, quod omnia erunt Deo plena. Vgl. l. II. und l. IV.

2) Prosper. Aquit. de praedictionibus Dei; de Gloria Sanctorum c. 13. p. 51. in Maxim. Bibliothec. Tom. VIII.

3) Joannes Sapiens, Cyparisiota de infinitate Dei in creatur. decad. VIII. c. b.: Erat, et est, et erit: item factum est, et fit, et fiet: haec enim omnia significant iis, qui, ut Deum decet, intelligunt, esse eum secundum omnem cogitationem supra substantiam, et esse causam eorum, quae modis omnibus sunt; et enim non hoc quidem est, illud vero non est; nec aliquo quidem modo est, aliquo vero non est; sed potius omnia est, ut omnium auctor; et in se omnia principia, et omnia ex principiis in rebus omnibus effecta et conclusa anticipans et continens; et supra omnia est, utpote ante omnia supra substantiam supra quam existens. Pag. 443. Biblioth. Max. Tom. XXI.

4) Hildeberti tractat. theologic. c. 3: Haec divina substantia ubique tota, et in ipsa omnia, quia in ipsa omnia, sicut Joannes testatur dicens: Omnia in ipso vita erant (Joann. 1, 4).

Bestimmungen, die wir vordersamst nur übersichtlich geben, gehört auch die, das göttliche Wesen sei die Idee der Dinge, eine Bestimmung, die wir unter Andern bei Raynand, aber so finden, daß er selber auf ein hiebei Statt habendes Inadäquate hinweist [1]). Dieser selbe Schriftsteller wiederholt auch den obigen Satz: Gott ist Alles, sucht ihn in causaler und finaler Hinsicht zu erweisen [2]), und fügt, gleichsam zur nähern Erklärung des Ausdrucks, zu ihm den andern: Gott ist Alles das, was ein Sein genannt werden kann [3]). Augustinus Steuchus aber scheint gar nicht daran zu zweifeln, daß die alten Heiden, allerdings so, wie er sie sofort erklärt, gar nicht im Unrecht gewesen seien, wenn sie Gott das Universum nannten [4]).

---

id est, immutabiliter, quia eorum dispositio et ordo in ipso fuit ab aeterno. Quod Deus ubique et in omni creatura sit, ipse ait per Prophetam (Jerem. 23, 24. Ps. 138, 8. Sap. 8, 1.). Sed aliter omnia in Deo, aliter Deus in omnibus... Creaturae non sunt in Deo per essentiam, Deus vero est in omni creatura per essentiam .... Fatendum est itaque, Deum in omni loco veraciter esse et essentialiter, nec tamen loco comprehenditur ullo, quia incircumscribilis est. Gott ist nicht local: Est ergo ubique Deus per praesentiam, sive per essentiam, et aequaliter in omni loco, sed non est in loco, id est, non est localis.

1) Theologia naturalis, sive entis increati et creati intra supremam abstractionem ex naturae lumine investigatio: auctore R. P. Theophilo Raynando Lugdun. 1622 distinct. I. quaest. II. art. 3. n. 38. p. 59: Idea remota, sive ratio prototypa, a qua dependet ens ab alio, est essentia divina, quatenus inadaequate repraesentabilis per creaturas eminenter in ea contentas.

2) Raynandi theolog. natural. Distinct. VI. quaest. I. art. 3. n. 48. p. 592—594: Deus est omnia.

3) Ibid. n. 47. pag. 592: Deus est totum illud, quod potest dici esse.

4) Augustini Steuchi Eugubini, Episcopi Kisami, apostolicae sedis bibliothecarii, de perenni philosophia libb. 10. l. III.

Er rechtfertigt den Ausdruck aus dem Standpunkte der Idee der Einheit, welche im Begriffe des Universellen gegeben sei, auf Aristoteles hinsehend, auf eigene Weise [1]). Nachdem er, wie er glaubt, das Gleiche auch aus Empedokles und Plutarch eruirt, und zwar mit Rücksicht auf die kleine Welt, die neben der Großen ist, knüpft er an die erstere, den Menschen an, geht aber vom Menschen wieder auf Gott über, indem er sofort seine ganze Anschauung auf dem Grunde der Vorstellung von Allheit, Unendlichkeit, Größe, Majestät, Fülle, Kraft, Vollkommenheit, Schönheit u. s. w., die er in Gott mehr als in der Welt findet, mittheilt [2]). Das causale Verhältniß kann natürlich

c. 8: Quod Deus in veteri theologia appellatus sit ipsum universum.

1) Aristoteles in primo de principiis philosophiae libro, prodit veteres illos dixisse ἐν εἶναι το παν: Unum esse Universum. Si probamus igitur et hoc, et aliis multis eadem eos de Universo praedicasse, atque Ente et Uno, daret utique Universum, fuisse eis ipsum Deum. Unitas est Dei, Unitatem dicunt Universitatem. Deum ergo dixerunt Universitatem. Dixerunt ergo de Universo quaecunque de Uno ..... Ecce unam Naturam dicunt Universum. Unitas autem Naturae, dabatur concorditer Deo a cunctis.

2) Homo igitur parvus mundus, quoniam in eo sint omnia brevitate, quae magnitudine quadam in hoc mundo corporeo ac visibili. Simili ergo ratione Deus est maximus mundus, quia possidet infinita magnitudine cuncta, quae paucitate homo. Paulo amplius, ac latius ipse visibilis mundus. Ut autem mos inolevit, ut homo appellaretur parvus mundus, parvusque Deus; sic Deus est maximus, infinitusque Deus, et maximus quidam mundus: tanto nomine mundi dignior, quanto non est usquam rerum perfectio, comprehensioque major: in quo veri sunt inexplicabilesque thesauri, omnes infinitae innumerabilesque divitiae, tanto plures et majores, quam in hoc mundo, quantum nequeat neque cogitatione neque sermone comprehendi. Habetque non solum omnia quae mundus iste, Deus, sed tum ea ipsa perfectissimo modo, tum infinities plura, thesauris suis immensis latentia. Jure igitur solus Deus appellatur το παν, ipsa Universitas. Non enim mundus iste est vera universitas,

da als das maaßgebendste nicht ausbleiben, wo, wie bei ihm die Betrachtung so ins Weite sich erstrecken darf [1]). Aber eben darum kann auch, Alles dieses zusammengenommen, die endliche Welt mit Gott nimmermehr verwechselt werden; sie verschwindet gleichsam vor der unendlichen Größe der Gottheit [2]).

Es gehört nicht viel dazu, um beurtheilen zu können, daß die, welche bisher, und besonders zuletzt gesprochen haben, mit dem Begriff vom All oder Alles (παν), den sie Gott beilegen, eigentlich nur das Absolute, Höchste selbst verstehen, das allein Gott ist, so daß es eben so unfromm als unphilosophisch wäre, jenen Begriff vom All der Welt als dem an sich End-

---

cum desint ei plura: solo Deo comprehenduntur omnia, quae sunt, quaeque esse possint, idque beatissimo excellentissimoque modo. Mundus autem noster, hujus universi quasi particula. Nulla igitur est vox mortalis resonare potis excedentem omnia Majestatem. Cumque nihil sit universo majus, haec erit aptissima Naturae divinae nuncupatio.

1) Habet (natura divina) fontes et origines omnium rerum: quisquid hic est inops, mancum, debile, caducum, fragile, est in eo opulentissimum, perfectissimum. Apud nos, est vita, est sensus, est tempus. In illo universo, pro tempore aeternitas, pro fragili debilique vita, nobilissima potentissimaque vita, pro brevi particula sapientiae ac sensus, ipse thesaurus fonsque sapientiae, consilii, prudentiae. Illa maxima, longe lateque manaes, et omnes amplectens causas causa. Igitur omnia, quae sunt in hoc mundo, sunt etiam in illo, plura quoque, et haec et illa incredibiliter nostris meliora.

2) Deum autem nefas est intercipere cum isto mundo, extra quem, sicut fuit, antequam eum condidisset, si non est cum eo, nunc commiscendus, nec est in numerum rerum mundanarum referendus. Deus est extra mundum, omnium penes se causas omnesque origines tenens, solus verus ac maximus opulentissimusque mundus, plusque inter magnitudinem ejus, utque istius nostri distat mundi, quam inter microcosmum, ipsumque magnum sensibilemque mundum. Quo fit, ut iste mundus sit quasi brevissima quaedam particula, respectum ejus mirabilibus modis, nobisque incomprehensibilibus ab eo generatus, vel factus.

lichen beizulegen. Denn Alles, was die Welt ist oder hat, ist nur aus Gott selbst gegeben und verliehen. Dieses ihr All oder Alles ist aber noch nicht in Wahrheit Alles das, was ist, noch weniger das eigentlich Vollkommene, Große und Herrliche, denn das letztere ist erst in Gott allein und Gott selbst; das von ihm der Welt Mitgetheilte aber, wenn man hier rechnen dürfte, nur ein kleiner Theil des Göttlichen gegen das Ganze, gegen die wahre Allheit und Vollheit, die in ihm und die er selber ist.

Mit der hier so eben aus unserer kurzen Umschau gewonnenen Ansicht über das Eigentliche der Sache, die aber mit dem ganz übereinstimmt, was wir in der biblischen Metapher gefunden haben, gehen wir zu einer Darstellung über, welche, wie sie selbst nur historisch ist, so auch die wirkliche Aufeinanderfolge in der Geschichte mehr ins Auge faßt.

Wir beginnen mit den Vätern aus den ersten Zeiten der Kirche.

Können wir hier auf solche Stellen uns nicht einlassen, die nur die göttliche Allgegenwart, zwar in prägnanter, aber am Ende doch nur in gewöhnlicher Weise aussprechen, wie wir dieß bei Hermas sehen [1]; so wollen wir auch jene andern Stellen nicht in erschöpfender Art wiedergeben, die entweder Gott schlechthin das All, oder das innere Sein und Wesen der Dinge nennen. Zu diesen Stellen gehören aber auch die, welche da aussagen, daß Gott Alles in sich enthalte.

Hieher ist sogleich die Anschauung des Irenäus zu rechnen. Um die Unermeßlichkeit Gottes, oder um Gott als das eigentliche Pleroma darzustellen, greift er zu dem Gedanken, daß Gott Alles eben so in sich enthalte, wie er Alles geschaffen habe. Der Begriff der göttlichen

1) Hermae Pastor, l. II. mand. I. ap. Hefele Patrum Apostolic. oper. p. 264: εἰς θεος μονος ὁ παντα χωρων, μονος δε ἀχωρητος ὠν.

nermeßlichkeit und der Begriff von Gott als dem Pleroma ulde nämlich nicht, daß Etwas außer Gott sei. Wie wenig wir aber hier einen pantheistischen Gottesbegriff vor uns haben, leuchtet schon daraus ein, daß die Vorstellung es Irenäus nur dahin geht, es gebe in der Endlichkeit kein Sein, das nicht durch Gott gesetzt wäre, und das nicht in m Ziel und Zweck hätte. Auch verbindet er mit dieser orstellung die andere, daß das Maaß des endlichen Seins cht das Maaß des göttlichen, sondern daß dieses letztere cht nur ein anderes, sondern das göttliche Sein überhaupt as transcendente sei [1]). Damit, könnte man nun aber sagen,

1) Irenaeus adv. haeres. l. II. c. 1. n. 1. 2. Bene igitur habet a primo et maximo capitulo inchoare nos, a Demiurgo Deo, qui fecit coelum et terram, et omnia quae in eis sunt, quem ii blasphemantes extremitatis fructum dicunt: et ostendere, quoniam neque super eum, neque post eum est aliquid; neque ab aliquo motus, sed sua sententia et libere fecit omnia, quum sit solus Deus, et solus Dominus, et solus conditor, et solus Pater, et solus continens omnia, et omnibus, ut sint, ipse praestans. Quemadmodum enim poterit super hunc alia Plenitudo, aut Initium, aut Potestas, aut alius Deus esse, quum oporteat Deum horum omnium Pleroma in immenso omnia circumcontinere, et circumcontineri a nemine? Si autem extra illum est aliquid, jam non omnium est Pleroma, neque continet omnia. Deerit enim Pleromati, aut ei qui sit super omnia Deo, hoc quod extra eum dicunt. Quod autem deest, et delibatum est ab aliquo, hoc non est omnium Pleroma. Et terminum autem, et medietatem, et finem habebit ad eos qui sunt extra eum. Si autem finis est in ea quae sunt deorsum, initium est et in ea quae sunt sursum. Similiter autem et ex reliquis partibus necessitas est omnis id ipsum experiri, et ab eis qui foris sunt contineri, et determinari, et includi. Is enim qui est deorsum finis, necessario omni modo circumscribit, et circundat eum qui finiatur in eum. Erit enim, secundum eos, Pater omnium, (quem videlicet et Proonta, et Proarchen vocant) cum Pleromate ipsorum, et Marcionis bonus Deus, in aliquo conditus, et inclusus, et a foris circumdatus ab altera principalitate, quam necesse est majorem esse; quoniam id quod con-

sei Irenäus von dem Verdachte des Pantheismus noch nicht freigesprochen, denn an einem andern Orte bringe er in der Besprechung des Verhältnisses Gottes zur Welt den Substanzbegriff in einer solchen Verbindung vor, daß Gott als Substanz der Welt erscheine. Wir läugnen nicht, daß der Substanzbegriff bei Irenäus vorkomme; allein selbst eine nur oberflächliche Betrachtung der betreffenden Stelle führt zu der Erkenntniß, daß der Begriff, wie er bei ihm vorkommt, dem pantheistischen nicht nur widerspreche, sondern ihn selbst aufhebe. Denn nicht die Substanz Gottes ist die Substanz der Welt, sondern der göttliche Wille, der aber, wenn er als weltschöpferisches Princip auftritt, die Welt aus dem Nichts hervorbringt, folglich weit davon entfernt ist, die göttliche Substanz zur Grundlage oder zum Stoffe für seine Hervorbringung zu nehmen [1].

---

tinet, eo quod continetur majus est: quod autem majus est, id et firmius est, et magis Dominus: et quod majus est, et firmius, et magis Dominus, hoc erit Deus. Beinahe dieselben Gedanken spricht Irenäus l. IV. c. 19. n. 1. 2. 3. und c. 20 aus, indem er aus dem Begriffe der göttlichen Größe argumentirt.

1) Iren. adv. haeres. l. II. c. 20. n. 9: Ipse (Deus) a semetipso fecit libere et ex sua potestate, et disposuit, et perfecit omnia, et est substantia omnium voluntas ejus; solus hic Deus invenitur, qui omnia fecit, solus omnipotens, et solus Pater condens et faciens omnia, et visibilia et invisibilia, et sensibilia et insensata, et coelestia et terrena. Ferner l. II. c. 10. n. 2. 4: Quoniam Deus ex his quae non erant, quemadmodum voluit, ea quae facta sunt, ut essent, omnia fecit, sua voluntate et virtute substantia usus .... Attribuere enim substantiam eorum, quae facta sunt, virtuti et voluntati ejus, qui est omnium Deus, et credibile et acceptabile et constans, et in hoc bene dicetur: quoniam quae impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum. Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti: Deus autem quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae, quum ante non esset,

Die Frage, ob eine Stelle, die einen Inhalt hat, wie der in der bisher besprochenen Metapher gegebene, im pantheistischen Sinne zu deuten sei, oder nicht, wird unter Anderm davon abhängen, ob der Ausspruch, der Inhalt einer solchen Stelle ist, Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen zulasse, oder nicht. Der eigentliche und wirkliche Pantheismus läßt weder die eine noch die andere zu: Gott ist eben so unfrei, wie der Mensch. Wenden wir dieß auf Irenäus an; so haben wir die Freiheit Gottes bei der Weltschöpfung als eine Grundbestimmung bei Irenäus schon angetroffen [1]). Gott schuf die Welt nicht aus irgend einer Nothwendigkeit, sondern frei. Frei ist nach ihm aber auch der Mensch [2]). Das Enthaltensein der Dinge in Gott hat Athanasius nicht weniger scharf hervorgehoben; eben so aber auch die andere Vorstellung, daß Gott seiner eigenen Natur nach außer der Welt ist [3]). Gott ist und bleibt immer der Ueberwesentliche, d. h. der Ueberweltliche und Weltfreie [4]). Gregor v. Nazianz geht noch weiter als

ipse adinvenit. Gott bildet also nicht nur die Welt, sondern er bildet auch den Stoff, aus dem er sie schafft, und zwar aus Nichts.

1) Vgl. die so eben mitgetheilten Stellen.

2) Iren. adv. haer. l. IV. c. 4. n. 3: Sed frumentum quidem et paleae, in animalia et irrationabilia existentia, naturaliter talia facta sunt; homo vero rationabilis et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis, ipse sibi causa est, ut aliquando quidem frumentum, aliquando autem palea fiat. Cfr. l. IV. c. 37. n. 1: Posuit autem (Deus) in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis. Cfr. l. IV. c. 37. n. 2. 4. 6.

3) Athanas. de decret. Nicaen. synod. n. 11: *ὁ δε θεος ὢν καθ' ἑαυτον, περιεχων τα παντα, και ὑπ' οὐδενος περιεχομενος· και ἐν πασι μεν ἐστι κατα την ἑαυτου ἀγαθοτητα και δυναμιν, ἐξω δε των παντων παλιν ἐστι κατα την ἰδιαν φυσιν.*

4) Athanas. in definitionibus Tom. II. p. 193: *θεος ἐστιν οὐσια ἀναιτιος, και πασης οὐσιας αἰτια ὑπερουσιος.* Aehnlich Anastasius und Cyrillus Alexandrinus in explic. orthod.

die bisherigen Väter. Er nennt Gott dasjenige Sein, das alles Sein in sich faßt, und darum das Meer des Seins ist [1]). Johannes Damascenus hat den Ausspruch des Gregorius wörtlich wiederholt [2]); und es mag daraus entnommen werden, wie oft von nun an der griechische Petrus Lombardus selbst wiederholt worden sei.

Von gewiß nicht geringerem Einflusse auf die Nachwelt war die Speculation des Dionysius Areopagita. Wir haben von ihm schon oben [3]) eine längere Stelle angeführt, die uns das Eigenthümliche seiner Anschauung erkennen läßt. Zwar begegnen wir oftmals dem Ausdrucke: Gott ist Alles: oder: er ist Alles in Allem [4]), er ist das Sein der Dinge [5]). So pantheistisch dieß auch klingen mag, die

---

ibid. θεος ἐστιν οὐσια ἀναιτιος, αἰτια παντων των ὀντων, ἡγρυν παντοδυναμος, παναλκης, πασης αἰτιας και φυσεως ὑπερουσιος αἰτια.

1) Gregor. Naz. orat. XXXVIII. n. 7: ὁλον γαρ ἐν ἑαυτῳ συλλαβων (θεος), ἐχει το εἰναι, μητε ἀρξαμενον, μητε παυσομενον, οἱον τι πελαγος οὐσιας ἀπειρον και ἀοριστον. Ganz dieselbe Stelle lehrt orat. XLV. n. 3 wieder.

2) Joann. Damasc. l. IV. c. 12. Wir führen die nur wiederholten Worte selbst nicht an.

3) Siehe S. 313. 314.

4) Dionys. Areop. de divin. nom. c. 1. n. 7: αὐτον (sc. θεον) εἰναι παντα, ferner: τα παντα ἐν πασιν.

5) De div. nom. c. 5. n. 4: (θεος) ἐστι το εἰναι τοις ὁπωσουν οὐσι, — d. i. er ist das Sein für Alles, was irgendwie ist. Ferner (θεος) ἐστι τα ἐν τοις οὐσιν ὀντα, das Seiende in dem Seienden. Ferner: ὁλον ἐν ἑαυτῳ το εἰναι συνειληφως και προειληφως, Gott ist das, was das ganze Sein in sich selbst zusammenfaßt und vorausfaßt. Ferner: ἐν αὐτῳ (θεῳ) και περι αὐτον παντος του εἰναι και ὀντος και ὑφεστηκοτος, και οὐτε ἠν, οὐτε ἐσται, οὐτε ἐγενετο, οὐτε γινεται, οὐτε γενησεται, μαλλον δε οὐτε ἐστιν· ἀλλ' αὐτος το εἰναι τοις οὐσι· και οὐ τα ὀντα μονον, αλλα και αὐτο το εἰναι των ὀντων, ἐκ του προαιωνιως ὀντος: in ihm und um ihn ist und besteht das ganze Sein, und er war nicht, wird nicht sein, wurde nicht, wird nicht, wird nicht werden, ja er ist nicht einmal; sondern er ist dem

Ausdrücke werden stets im christlich-theistischen Sinne auf vollkommen genügende Art erklärt. Denn was den ersten Ausdruck: Gott ist Alles, angeht, so lautet die Erklärung, welche gegeben wird, dahin, Gott sei die Ursache von Allem [1]). Von dieser Ursache und von diesem Princip hängt Alles ab; sie ist aber auch das Ziel von Allem [2]). Und zwar ist Gott nicht etwa eine innerweltliche Ursache, ein innerweltlicher Grund, sondern er ist die überwesentliche, überweltliche Ursache [3]), eine Vorstellung, die sich bei Dionysius unendlich oft wiederholt. Führen wir noch ein paar Beispiele an, um den eigentlichsten Sinn des Areopagiten, wenn er bis jetzt Einigen noch nicht vollkommen eingeleuchtet haben sollte, fassen zu lassen. Im fünften Kapitel der Schrift von den göttlichen Namen sagt er in der achten Nummer: „Dieß Alles deutet denen, die im göttlichen Sinne denken, jenes in aller Betrachtung überwesentliche Sein und das Ursächliche des vielfach Seienden an. Denn nicht ist es zwar dieses, jenes aber nicht; nicht ist es irgendwie, irgendanders aber nicht; sondern Alles ist es, als Aller Ursache [4]), in sich alle Anfänge, alle Grenzen alles Seienden zusammenfassend und voranshabend. Und über Allem ist es, als vor Allem überwesentlich seiend. Deßhalb wird Alles von ihm zugleich gesagt, und zugleich ist es Nichts von Allem; allgestaltig, allförmig, ohne Gestalt, ohne Schönheit, Anfang, Mitte und Ende des Seienden, unbegreiflich, und über alle Vorstellung

---

Seienden das Sein, und nicht nur das Seiende, sondern das Sein selbst des Seienden, aus dem vorewigen Seienden.

1) De div. nom. c. 1. n. 7: *αιτια των παντων*.

2) De div. nom. c. 1. n. 7. Zu cap. 4. n. 7 de div. nom. macht Pachymeres in seiner Paraphrase die Bemerkung: *ἀρχη παντων, και ὡς τελικον αἰτιον, ἐφ᾽ ὁ τεινει πασα σπουδη καὶ ἐφεσις*.

3) De div. nom. c. 5. n. 4: *ὁ ὢν, ὅλου τοῦ εἶναι κατα δυναμιν ὑπερουσιος ἐστι, ὑποστασις αἰτια, και δημιουργος ὀντος*.

4) Loc. cit.: *ἀλλα παντα ἐστιν, ὡς παντων αἰτιος*. Man kann doch nicht deutlicher reden.

[redacted]

hinaus." Aehnlich lautet das sechste Kapitel gegen das Ende [1]): „Denn das über das Leben erhabene, urlebendige Leben ist jedes Lebens Ursache, lebenerzeugend und erfüllend, lebenvertheilend, aus allem Leben zu preisen, wegen der Vielerzeugung aller Leben; als allfach und jedem Leben geschaut und gepriesen, als unbedürftig, ja als überfüllt vom Leben; lebend an sich; über alles Leben hinaus belebend, über das Leben erhaben, und wie immer Jemand das unaussprechliche Leben mit menschlicher Rede preisen mag [2])."

Zwei Thätigkeiten bestimmen den Areopagiten in seinen Betrachtungen des göttlichen Wesens. Während er einerseits Gott in das lebendigste Verhältniß zur Welt als zu dem setzt, was er hervorbringt, in dem er stets gegenwärtig ist, wirkt, lebt und sich offenbart, vermeidet er andrerseits auf das sorgfältigste alle und jede pantheistische Vermengung Gottes mit der Welt: ja, um ihn mit keinem creatürlichen Sein und Wesen identisch, ja nur ähnlich zu setzen, negirt er in ihm lieber das Wesen, den er sonst überall als die **Fülle des Wesens und Lebens** betrachtet [3]). Er negirt aber dadurch nicht, daß Gott ein Wesen sei, sondern nur daß er ein endliches Wesen sei. Kann man auch nicht sagen, daß das, was von der höchsten Ursache ausgehe, schlechthin keine Aehnlichkeit mit dieser Ursache habe, weil ja die absolute Gottheit nach ihren Ideen hervorbringt; so geht doch die Gottheit als Ursache bei ihren Hervorbringungen in ihre Wirkungen, d. i. in die Geschöpfe, in keine Weise ein, sondern bleibt außer denselben. Die Worte des Areopagiten sind: „Es besteht keine genaue Aehnlichkeit zwischen den Ursachen und dem durch die Ur-

1) Nummer 3.

2) Siehe: Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt und mit Abhandlungen begleitet von J. G. V. Engelhardt.

3) De div. nom. c. 7. n. 2. wird Gott als ὀν oder als ein ὀν negirt: aber nur als ein ὀν των ὀντων, d. h. als ein Sein aus der Kategorie des endlich Seienden.

sachen Gewirkten. Denn das Letztere nimmt zwar nach Möglichkeit die Bilder der Ursachen auf, die Ursachen selbst aber sind außer dem durch sie Gewirkten, und über dasselbe erhaben, nach dem Gesetz ihres eigenthümlichen Urgrundes [1]." Bietet uns diese Stelle einen Uebergang zur Ideenlehre des Areopagiten dar, und nehmen wir den Wink auf; so geschieht es nicht, um die Ideenlehre des Dionysius darzustellen, sondern um ein Mißverständniß zu lösen, das rücksichtlich ihrer bestand, und das sich lange, ja selbst bis jetzt erhalten hat. Dionysius sagt: „So faßt der göttliche Geist Alles in besonderster, mit Nichts zu vergleichender Kenntniß, indem er als Ursache von Allem in sich die Kenntniß von Allem voraus nahm; ehe die Engel wurden, die Engel kennend, und sie ins Dasein führend, und alles Andere von Innen heraus und so zu sagen von seinem Grunde an kennend und zur Wesenheit führend. Und das, glaube ich, will die Schrift ausdrücken, wenn sie sagt: Der Alles weiß vor aller Dinge Schöpfung. Denn nicht aus dem Seienden das Seiende lernend weiß der göttliche Geist, sondern aus sich selbst und in sich selbst als Ursache von Allem, und hat Wissenschaft, Kenntniß und Wesenheit vorausgenommen und hat sie, nicht auf jedes Einzelne achtend, sondern in einer Zusammenfassung des Grundes Alles wissend und vereinend. Indem nun die göttliche Weisheit sich selbst kennt, wird sie Alles kennen, das Materielle immateriell, das Getheilte ungetheilt, das Viele einig, durch das Eine selbst Alles kennend und ins Dasein führend. Denn wenn als Eine Ursache Gott alles Seiende am Sein theilnehmen läßt, so wird er nach derselben Einen Ursache auch Alles wissen, als aus sich selbst Seiendes, und das in ihm vorausbestand, und nicht aus dem Seienden wird er ihre Kenntniß nehmen, sondern jedem einzelnen Seienden wird er zur eigenen und zur Kenntniß der Andern helfen. Gott hat also nicht eine eigene Erkenntniß seiner

1) De divin. nom. c. 2. n. 8.

selbst, und eine andere, die insgemein das Seiende umfaßt, denn sich selbst kennend, wird die allgemeine Ursache das, was von ihr kommt, und dessen Ursache sie ist, kaum nicht wissen können. Mit diesem Wissen also kennt Gott das Seiende, nicht mit dem Wissen des Seienden, sondern mit dem Wissen seiner selbst [1])."

So wenig man glauben sollte, daß diese Stelle ein Mißverständniß zulasse, so gewiß ist sie, und zwar im hohen Grade, mißverstanden worden. Der Areopagite will nichts Anderes sagen als dieß: Da Gott, der von Ewigkeit her die Ideen von den Dingen in seinem Verstande trug, auch der Alles Wissende und darum aller Dinge Vorauswissende ist; so braucht er nicht, wie der Mensch, die Dinge, die außer ihm sind, zu betrachten und aus dieser Betrachtung das Wissen um dieselben zu entwickeln, vielmehr steht in seiner ewigen Idee auch Alles als ein von ihm Gedachtes und als das von ihm ewig Gedachte auch als das von ihm ewig Erkannte vor ihm. Er schöpft folglich die Erkenntniß der Dinge nicht aus den Dingen, sondern aus sich selber, da sie in ihm durch die ewige Idee auch ewig gedacht und erkannt sind. Diese an sich so klare Stelle wird nun aber so gedeutet daß man sagt, die in ihr ausgedrückte Vorstellung sei: Indem Gott sich selber schaue, schaue er auch die Dinge. Und diesen Gedanken nimmt man identisch mit dem andern: Indem Gott sich selber schaue, schaue er sich als das Wesen der Dinge. Und hievon leitete man zwei weitere Sätze ab, die jedoch dem Grundgedanken nach nur einen einzigen ausmachen. Der erste Satz lautet: Die Idee Gottes von sich selber ist auch die Idee der Dinge. Der andere Satz wird so ausgesprochen: Das göttliche Wesen ist die Idee der Dinge. Diese Sätze alle haben, wie wir später sehen werden, als aus dem Areopagiten abgeleitet, geschichtliche Wirklichkeit. Al-

---

1) De div. nom. c. 7. n. 2. Engelhardt S. 128. 129.

chen so gewiß ist, daß sie, und zwar der eine wie der
re, mit Unrecht aus ihm abgeleitet worden sind. Denn
onysius würde, wenn Obiges seine eigene Ansicht wäre,
ganze Theorie von der Ueberwesentlichkeit
Außerweltlichkeit Gottes mit Einmal umgestoßen
n. Denn schaut Gott nicht nur in sich die Welt, sondern
selber als Welt, oder sein Wesen als das Wesen der
; so ist er nicht nur der Welt immanent ohne alle
nscendenz, sondern er und die Welt sind alsdann
vollkommen identisch. Die Transcendenz aber ist
, was der Areopagit die Ueberwesentlichkeit nennt,
gerade diese Ueberwesentlichkeit ist absolut geopfert,
n das Wesen Gottes das Wesen der Welt ist. Daß als-
n auch umgekehrt das Wesen der Welt das Wesen Got-
ist, muß sich bei solcher Vorstellung von selber verstehen.
ches hat aber der Areopagite nie gelehrt. Ist er auch an
chem Orte dunkel, und kommt diese Dunkelheit von dem
baren Ringen nach dem Worte, mit dem er den jeweils
nwärtigen überschwänglichen Gedanken ausdrücken will;
darin ist bei ihm sowohl Gedanke als Wort überall klar,
Gott der Ueberwesentliche, der Ueberweltliche,
dieser aber auch der Unerforschliche, der Unnenn-
e sei, und diesem so klaren Gedanken hat er nie wi-
rochen. Nicht nur würde das Gegentheil ein absoluter
erspruch gegen das ganze System sein, sondern er hätte
Widersprüche auch noch hart genug an einander gerückt.
n kaum hat der Areopagite jenen obigen Satz über das
liche Erkennen der Welt ausgesprochen, so fügt er alsbald
Die göttliche Natur sei unerkennbar und über
en Verstand und Geist hinaus [1]): und auf diesen
ssspruch folgt der andere: Er (Gott) sei nichts von
n Seienden und werde in keinem des Seienden

1) De div. nom. c. 7. n. 3: ἀγνωστον γαρ τουτο, και παντα λο-
γον και νουν ὑπεραιρον.

erkannt: er sei Alles in Allem, und Nichts in Keinem; er werde (von) Allem aus Allem erkannt, und (von) Keinem aus Keinem [1]). Alles dieses könnte nicht gesagt werden, würde das Wesen Gottes das Wesen der Welt sein. Denn dann würde das göttliche Wesen als das von uns zu erkennende uns nicht in die Ferne gerückt sein: alle Ueberwesentlichkeit und Ueberweltlichkeit hätte im eigentlichsten Sinne aufgehört: wir brauchten nur das Wesen der Welt zu betrachten, um das Wesen Gottes zu erkennen. Aber gerade das ist es, was der Areopagite am Stärksten und Nachdrucksamsten abwehrt. Allerdings wird Gott aus der Welt, als einer Offenbarung Seiner, erkannt; aber er wird so erkannt „daß wir aus der Ordnung alles Seienden, die von ihm bestellt ist, und gleichsam Abbilder und Aehnlichkeiten göttlicher Vorbilder hat, zu jenem über Alles Erhabenen auf dem Wege und der Ordnung nach Kräften aufsteigen, in der Wegnahme (Abstraction) von Allem, in der Erhebung über Alles, zu der Ursache von Allem [2])." Diesem wird bald darauf beigefügt: „Doch ist er aus Allem zu erkennen, wie ich sagte: denn er ist, nach der Schrift, die Alles schaffende, die ewig Alles in Uebereinstimmung bringende Ursache, die Ursache der unauflösbaren Zusammenstimmung und Ordnung aller Dinge [3])." Die Welt lehrt uns also die Gottheit nicht als die in ihr, sondern als die über ihr seiende kennen. Sie, die Gott uns zeigt, weist uns indem sie ihn zeigt, über sich selber hinaus. Während sie ihn zeigt, sondert sie ihn von ihr, und sich selber von ihm. Deßwegen sagt Dionysius: „Gott wird

1) Loc. cit. και οὐκ ἐστι τι των ὀντων, οὐδε ἐν τινι των οντων γινωσκεται· και ἐν πασι παντα ἐστι, και ἐν οὐδενι οὐδεν, και ἐκ παντων πασι γινωσκεται, και ἐξ οὐδενος οὐδενι. Man beachte die griechische Gewohnheit, Keiner nicht, Statt: Keiner zu sagen, und was damit zusammenhängt.

2) De div. nom. c. 7. n. 3.

3) Ibid.

in Allem erkannt und von Allem gesondert[1]). Während die Erklärer des Dionysius Areopagita, wie Pachymeres[2]), — was sie eigentlich wollen und sollen, — während sie nämlich erklären, haben sie allenthalben in der bisher von uns selber befolgten Weise sich ausgesprochen. Um aber zu dem Areopagiten zurückzukehren, so wird, eben um Gott mit der Welt nicht zu verwechseln, von ihm Zuflucht zu einer Verneinung, Negation genommen, die ihres Gleichen nicht hat, und mehr im heiligen Wahnsinn, als mit verständiger Nüchternheit scheint ausgesprochen zu sein. Im fünften Kapitel der mystischen Theologie sagt nämlich der Areopagite: „Indem wir wieder aufsteigen, sagen wir, daß Gott weder Seele noch Geist ist; daß er weder Phantasie, noch Vorstellung, noch Verstand, noch Geist hat; daß er auch Verstand und Geist nicht ist; daß er nicht ausgesprochen und nicht gedacht wird, daß er keine Zahl, keine Ordnung, keine Größe, keine Kleinheit, keine Gleichheit, keine Ungleichheit ist, keine Aehnlichkeit, keine Unähnlichkeit; daß er nicht steht, nicht bewegt wird, nicht ruht, keine Kraft hat, und weder Kraft noch Licht ist; daß er nicht lebt und nicht Leben ist, auch nicht Wesenheit, Ewigkeit, Zeit; daß er mit dem Geiste nicht berührt oder befühlt werden kann; daß er nicht Wissenschaft ist, nicht Wahrheit, nicht Reich; nicht Weisheit, Eines, Einheit, Gottheit oder Güte; nicht einmal ein Geist, wie wir uns den Geist denken, nicht Sohnschaft, nicht Vaterschaft, überhaupt nichts von dem, was uns oder einem andern der Seienden bekannt ist; er ist auch nichts Nichtseiendes; und nichts Seiendes, und das Seiende erkennt ihn nicht, insofern es ist, und er erkennt das Seiende nicht, insofern es Seiendes ist; er hat keinen Verstand, keinen Namen, keine Kenntniß; er ist nicht Finsterniß, nicht Licht, nicht Irrthum, nicht Wahrheit; überhaupt weder Bejahung noch Verneinung; sondern

1) Ibid. διο και ἐν πασιν ὁ θεος γινωσκεται, και χωρις παντων.
2) Pachymer. besonders zu cap. 4 de mystic. theolog.

indem wir bei dem, was nach ihm kommt, Bejahungen und Verneinungen setzen, setzen wir in ihm weder Bejahung noch Verneinung, weil über alle Bejahung hinaus die vollkommene einige Ursache von Allem liegt, und weil über jede Verneinung die Ueberschwenglichkeit des von Allem Abgelösten sich erhebt, der über Allem steht [1])."

Das ist wohl die härteste Negation, die möglich ist. Wohl schreiben auch wir Gott gar Vieles von dem nicht zu, was der Areopagite ihm abspricht. Daß aber zu diesem gehören soll das Sein, der Geist, der Verstand, die Kraft, das Leben, die Wesenheit, die Ewigkeit, die Wahrheit, die Weisheit, die Einheit, die Güte, selbst die Gottheit: — das scheint nicht nur allen Begriff zu übersteigen, sondern das scheint selbst Blasphemie zu sein, welche auszusprechen selbst das Heidenthum zu fromm gewesen wäre.

Aber jenes Obige ist auch nicht die Lehre des Areopagiten. Vielmehr heißt es noch im zunächst vorangehenden Kapitel, im vierten der mystischen Theologie: „Wir sagen, daß die Ursache von Allem, die über Allem ist, weder wesenlos ist, noch leblos, noch verstandlos, noch geistlos [2]). Und an einem andern Orte heißt es von Gott, daß er sei „Leben, Licht, Gott, Wahrheit, der Gute, der Schöne, der Weise, der Herr, der Heilige, der Ewige, der Seiende, die Weisheit, der Wissende u. s. w. [3])."

In jenen Negationen ist also nur das Creatürliche, Endliche, Erdhafte in Gott negirt. Gott ist Geist, aber nicht in dem Sinne, wie es der endliche Geist ist. Gott ist Leben, aber nicht in der Art, wie das endliche Leben ein Leben ist, u. s. w.

---

1) De mystic. theolog. c. 5.
2) De mystic. theolog. c. 4.
3) De divin. nom. c. 1. 4. 6.

Es ist ein gewaltiger Unterschied zwischen Gott, dessen Wesen wesentlich weset, und zwischen der Welt, deren Sein ein nur verliehenes, geschenktes ist [1]: Dieser Unterschied ist kein anderer als der, welcher in der Theologie und Philosophie zugleich zwischen dem absoluten und dem nur relativen Sein gemacht wird.

Noch ist aus dem Areopagitischen System, so weit es hier von uns zu besprechen ist, Etwas für die Betrachtung übrig: Es ist dieß die sogenannte Scheidung, die Vervielfältigung Gottes. Wir begreifen unter ihr das, man in unserer Zeit die Selbstdiremtion der Gottheit, das Sichentlassen Gottes in die Natur und in den endlichen Geist genannt worden ist. Ist die Welt nicht der unendlich getheilte, unendlich gebrochene Gott? —

Dionysius erklärt sich hierüber also: „Wir gehen zu dem eigentlichen Zweck unserer Abhandlung fort; indem wir die gemeinsamen und vereinigten Namen der göttlichen Verschiedenheit (*διακρισις θεια*), so weit unsere Kräfte reichen, entwickeln. Und um von Allem bestimmt und in rechter Ordnung erklärend zu sprechen, so bestimmen wir, wie schon gesagt, die göttliche Verschiedenheit als die guten Ausflüsse der Gottheit. Denn allen Seienden schenkend, und sie überströmend mit der Theilnahme an dem gesammten Guten, wird sie einigst geschieden, in Einheit erfüllt, und vermannigfacht, indem sie nicht aus dem Einen herausgeht. Denn da Gott überwesentlich weset, das Sein aber den Seienden schenkt, und die gesammten Wesenheiten ins Dasein führt; so sagt man [2], jenes wesende Eine vermannigfache sich dadurch, daß es die vielen Seienden ins Dasein führt, indem

---

1) De div. nom. c. 2. n. 11: *ἐπειδη ὢν ἐστι ὁ θεος, ἀλλ' ὑπερουσιως· και παραγει τα ὀντα, το εἰναι τουτοις δωρουμενος.*

2) Dieses: so sagt man, will demnach im Zusammenhange nichts Anderes bedeuten als: so pflegt man sich, und zwar uneigentlich, dahin auszudrücken.

es doch nichts geringer bleibt als jenes, Eines in der Füllung, und im Ausflusse einig, und voll in der Scheidung, weil es über allen Seienden überwesentlich steht, sowohl dadurch, daß es das Ganze auf einige Weise ins Dasein führt, als durch den unverminderten Ausguß ihrer unverringerten Gaben. Denn da es ein Eines ist und jedem Theile und dem Ganzen und dem Einen und der Menge das Eine mittheilt; so ist es auch so ein überwesentlich Eines, daß es weder ein Theil der Menge ist, noch ein Ganzes aus Theilen. Denn nicht auf diese Weise ist es ein Eines und hat am Einen Theil, und hat das Eine, sondern ferne von diesem ist es ein Eines, über dem Einen, den Seienden ein Eines, eine theillose Menge, ein unerfülltes Uebervolles, jedes Eine und jede Menge ins Dasein bringend, vollendend, zusammenhaltend. Wiederum, indem durch seine Göttlichung, die jeden nach Kräften gottähnlichet, viele Götter entstehen, scheint sie auch zu sein und wird genannt des Einen Gottes Scheidung und Vervielfältigung (δοκει μεν εἶναι και λεγεται του ἑνος θεου διακρισις και πολλαπλασιασμος: auch dieser Ausdruck stellt sich selber als einen solchen hin, der uneigentlich gefaßt sein will); nichtsdestoweniger aber bleibt sie der Urgott und Uebergott, überwesentlich der Eine Gott, untheilbar in den Getheilten, in sich selbst einig, in Beziehung auf die Vielen unvermischt und unerfüllt. Und dieß einsehend, auf übernatürliche Weise, sagt der Lehrer, der gemeinschaftlich mich und meinen Leiter zur Erleuchtung unterrichtet, er in göttlichen Dingen gewaltig, das Licht der Welt, Folgendes, gottbegeistert, in seinen heiligen Schriften: „„Und wiewohl es welche gibt, die Götter genannt werden, es sei im Himmel oder auf Erden, obwohl es viele Götter und viele Herrn gibt; so haben wir doch nur Einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind, und wir in ihm, und Einen Herrn Jesum

Christum, durch welchen alle Dinge sind, und wir durch ihn [1]).""

Wir können in unserer kurzen Erörterung der Areopagitischen Stelle geradezu von der zuletzt angeführten biblischen ausgehen, indem es sich mit ihr gerade so verhält, wie mit der aus dem Siraciden: Gott ist Alles. Hat sich die Bibel einer uneigentlichen Rede bedient; so kommt es dem Commentator zu, das uneigentlich Gesagte nicht nur zu wiederholen, sondern auch zu erklären. Die von dem Areopagiten aus dem ersten Briefe an die Korinthier angeführte Stelle sagt nun aus: daß allerdings das Wort Gott manchmal auch endlichen Wesen beigelegt werde oder vielmehr schon beigelegt worden sei, daß es sich aber hier nie um ein wirkliches Wesen der Gottheit, sondern stets nur um einen bloßen Namen handele; denn im eigentlichen und wahren Sinne gebe es nur Einen Gott, und zwar sei dieser jener, welcher die Welt erschaffen habe [2]). Bezieht sich nun der Areopagite auf die obige paulinische Stelle, und zwar ganz in dem Sinne, wie sie einzig nur genommen werden kann; so kann auch, wenn von einer Scheidung und Vervielfältigung der Gottheit bei ihm die Rede ist, diese lediglich nur so aufgefaßt werden, wie die Grundanschauung es zuläßt. Die Grundanschauung aber will, daß das Göttliche vom Endlichen nicht eigentlich, nicht wesenhaft, sondern nur ganz uneigentlich und lediglich dem Worte, dem Buchstaben nach ausgesagt zu werden vermöge. Die Welt, die nicht das Wesen Gottes, sondern nur eine Offenbarung, nur ein Hinweis auf das außerweltliche Wesen Gottes sein kann, kann auch nicht das gebrochene, zertheilte Wesen der Gottheit sein:

---

1) 1 Kor. 8, 5. Dionys. Areopag. de div. nom. c. 2. n. 11.

2) Daß bei den Juden in frühern Zeiten die Obrigkeiten Götter genannt worden seien, geht aus 2 Mos. 21, 6. 22, 8. 9. 28. 5 Mos. 1, 17. Ps. 82, 6 7. 89, 7. 95, 3. 96, 4. 138, 1. 4. Pred. 10, 20. vgl. Apostelg. 23, 5 Joh. 10, 34. hervor.

nur eine mannigfaltige Offenbarung der Gottheit dürfen wir die Welt nennen. Wäre es anders, so könnten wir dieses Andere nur auf zwei Arten denken. Entweder wäre die Welt das Ganze und Gott ein Theil derselben; oder Gott wäre das Ganze, und die Theile der Welt nur die Glieder dieses Einen Ganzen, das da eben Gott sein soll. Aber eben diese Vorstellung schließt der Areopagite als eine falsche aus. Ihm ist weder Gott ein Theil der Welt, noch Gott ein aus Welttheilen zusammengesetztes Ganzes [1]). Seine Einheit ist nicht Einheit auf solche Weise, im Zusammenhange mit der Welt und durch sie; sondern über der Welt und ohne sie ist er eine, hiemit eine überwesentliche Einheit, und zwar ist dieß die heilige Dreieinigkeit als die höchste Einheit und die Urheberin alles endlich Einen [2]). Als diese jenseitige, überwesentliche Einheit ist Gott die Ueberfülle (ὑπερπλήθος), die unendliche Fülle des Lebens; aber diese absolute Lebensfülle ist der Welt gegenüber ein Unerfülltes (ἀπλήρωτον), d. h. ein durch die Welt nicht Erfülltes. Die Welt ist nicht das, was die Gottheit füllt, wohl aber ist die Welt durch das Göttliche erfüllt. Während aber Gott die Welt mit seiner Gegenwart, Kraft und Wirksamkeit erfüllt, geht er weder selbst in der Welt auf, noch wird er irgendwie in die Welt verwandelt, vielmehr ist und bleibt er stets der Ueberwesentliche. Um diesen Begriff und diese Wahrheit auf alle Weise festzuhalten, nennt Dionysius Gott den Urgott und Uebergott [3]), der hinsichtlich der Welt und ihr gegenüber stets unvermischt und unerfüllt bleibt, wie die obige Stelle sich ausgesprochen.

Indem wir nunmehr den Areopagiten verlassen, thun wir dieß mit der Bemerkung, daß diejenigen, welche, und zwar

1) De div. nom. c. 2. n. 11: οὐτε μερος ὀν του πληθους, ουτε ἐκ μερων ὁλον (sc. ὁ θεος).
2) De mystica theol. c. 3. n. 3.
3) De div. nom. c. 2. n. 11: ἀρχιθεος και ὑπερθεος

selbst katholischerseits, ihm entweder vollen Pantheismus, oder doch wenigstens eine starke pantheistische Färbung, zuschreiben, besser daran gethan hätten, ihrer eigenen Rede durch wirkliche Beweise zu Hülfe zu kommen, als Schriften zu verdächtigen, die in der katholischen Kirche gewiß nicht ihres pantheistischen Inhalts wegen von jeher so hochgehalten worden und so viel erklärt und commentirt worden sind.

Hat sich Maximus, bald der Mönch bald der Bekenner genannt, in seinen Anschauungen, sowohl an Gregor v. Nazianz als an Dionysius Areopagita gehalten, und ist es derselbe Maximus, der selber wiederum auf die spätere Zeit, besonders aber auf Scotus Erigena, vielen Einfluß ausgeübt; so dürfen wir in unserer historischen Betrachtung gerade ihn am wenigsten übergehen.

Auch bei Maximus begegnet uns alsbald, was uns oben schon mehrmals vorgekommen ist. Kaum spricht er sich dahin aus: Gott sei die Fülle des Seins; so fügt er schon einen andern Gedanken hinzu, aus dem hervorgeht, daß er mit seinem Ausspruche lediglich dahin verstanden werden wolle, daß Alles von Gott aus Nichts erschaffen worden sei, und zu ihm als zu dem Ziel und Ende alles Irdischen zurückstrebe [1]. Dennoch findet sich aber bei Maximus wieder viel Eigenthümliches, und wir werden auf dasselbe um desto gewissenhafter Bedacht nehmen müssen, je mehr gerade dieses Eigenthümliche spätere Grundfragen berührt. Bleibt die Alles beherrschende Vorstellung die, daß Alles zu Gott zurückstrebe, wie es aus ihm hervorgegangen ist [2], ist damit die Grundbewegung bezeichnet,

---

1) Maximi Scholia in Gregorium Theologum, ed. Thom. Gale, angehängt dem Werke des Scotus Erigena de divisione naturae. Oxon. 1681. pag. 7: *εἰ γαρ το θειον ἀκινητον, ὡς παντων πληρωτηκον, παν δε το ἐκ μη ὀντων το εἰναι λαβον, και κινητον ὡς προς τινα παντως φερομενον αἰτιαν.*

2) Max. Schol. p. 8: *και του παντων τιμιωτερου κτηματος, της*

sowohl Gottes zu den Dingen, als der Dinge zu Gott, welche Bewegung hier wie dort in der Liebe wurzelt, und ist den Creaturen, vor Allem den vernünftigen, jene Bewegung zu Gott zurück unmittelbar mit und in dem Sein selbst gegeben [1]); so hebt der creatürliche Geist bei dieser Zurückbewegung sich nicht selber in seiner Substanz auf, und eben so wenig in seiner Freiheit, sondern er tritt durch jene Bewegung nur, und zwar durch Gnade und Freiheit zugleich, in sein rechtes, wahres und ewiges Verhältniß dadurch ein, daß er sich dem Willen Gottes, welcher das universelle Gesetz ist, unterwirft, was der Erlöser selbst gethan in den an den Vater gerichteten Worten: Nicht wie ich will, sondern wie du willst, und nach ihm der Apostel Paulus, wenn er, sich selbst gleichsam negirend (ὡσπερ ἑαυτον ἀρνησαμενος), sagt: Ich lebe, doch nicht ich lebe, sondern Christus in mir [2]). Nicht also um die Aufhebung der eigenen Potenz handelt es sich (οὐ γαρ ἀναιρεσιν του αὐτεξουσιου γινεσθαι φημι), sondern vielmehr um eine Position (θεσις), und zwar um eine Position nach der festdauernden und unvergänglichen Natur (ἀλλα θεσιν μαλλον την κατα φυσιν παγιαν τε και ἀμεταθετον). Diese Position aber vermittelt sich durch das geistige, intellectuelle Heraustreten aus sich selber (ἐκχωρησις γνωμικη), welches den Zweck und die Folge hat, daß wir dahin, wo-

---

ἀγαπης λεγω, γεννητικον, καθ' ἡν πεφυκε παντα τα ἐκ θεου γενομενα, εἰς θεον συναγεσθαι μονιμως τε και ἀπαραλεπτως.

1) Maxim. Schol. p. 10. 11: εἰ τοινον γεννητα ὑπαρχει τα λογικα, και κινειται παντως, ὡς ἐξ ἀρχης κατα φυσιν δια το εἰναι, προς τελος κατα γνωμην δια το εὐ εἰναι κινουμενα· τελος γαρ της των κινουμενων κινησεως, αὐτο το ἐν τῳ ἀει εὐ εἰναι ἐστιν, ὡσπερ και ἀρχη, αὐτο το εἰναι ὁπερ ἐστιν ὁ θεος ὁ και του εἰναι δοτηρ, και του εὐ εἰναι χαριστικος, ὡς ἀρχη και τελος· ἐξ αὐτου γαρ και το ἁπλως κινεισθαι ἡμας ὡς ἀρχης, και το πως κινεισθαι προς αὐτον ὡς τελος ἐστιν.

2) Maxim. Schol. p. 11. 12.

her uns das Sein zu Theil geworden ist, uns zurückbewegen, so daß das Abbild zu seinem Urbilde zurückkehrt [1]. Dadurch gelangt der Mensch zur Vergöttlichung (*θεωσις*), d. h. zu dem, was man, wie wir später in einem eigenen Abschnitte sehen werden, einer weitern Metapher sich bedienend, so genannt hat [2]. Daß diese Vergöttlichung keine pantheistische Bedeutung zulasse, geht schon aus dem Begriff dessen hervor, wofür sie der uneigentliche Ausdruck ist. Sie ist aber der Ausdruck für den Begriff der christlichen Vollendung, welche sich intellectuell und ethisch, aber nicht substantiell vollzieht. Sie ist ein Eingehen in den göttlichen Gedanken und Willen, aber kein Eingehen in die göttliche Substanz, und eben so wenig ein Untergehen in derselben. Ueberhaupt bleibt der große Unterschied zwischen dem Erschaffenen und dem Erschaffenden, selbst aber Unerschaffenen, schlechthin unaufgehoben [3]. Was jedoch das Alles mit Einmal Lösende in der Sache ist, das ist die Lehre von der Idee, wie sie Maximus, hierin an Dionysius sich anschließend [4] vorträgt. Sind auch die Dinge alle aus dem Nichts erschaffen; so kann doch gleichwohl gesagt werden, daß sie sind, bevor und ehe sie sind. Das aber, dadurch die Dinge sind, bevor und ehe sie sind, ist die göttliche Idee. Die göttlichen Ideen sind die vorzeitlichen und vorweltlichen Gründe der Dinge, jene Gründe, die Gott hinsichtlich der zu erschaffenden Wesen vor ihrer Schöpfung in seiner Vorstellung und in seinem Willen hat, und wonach er bei der wirklichen

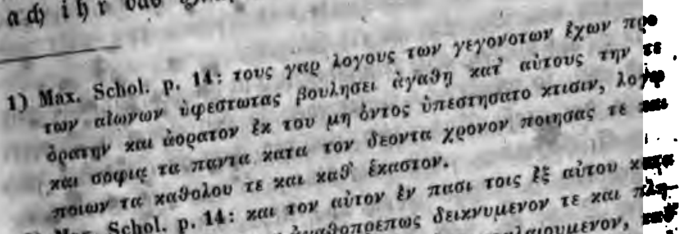
1) Maxim. Schol. p. 12: *ἵν' ὅθεν ἡμιν ὑπαρχῃ το εἶναι, και το κινεισθαι λαβειν ποθησωμεν, ὡς της εἰκονος ἀνελθουσης προς το ἀρχετυπον.*

2) Maxim. Schol. p. 12.

3) Max. Schol. p. 13: *εἰ θεου δε και πλεον ὁσον ἀκτιστου και κτιστων ἀπειρον το μεσον ἐστι και διαφορον.*

4) Max. Schol. p. 19: *τουτους δε οὓς ἐφην λογους, ὁ μεν ἀρεοπαγιτης ἁγιος Διονυσιος προορισμους και θεια θεληματα καλεισθαι ὑπο της γραφης ἡμας ἐκδιδασκει.*

Schöpfung Alles hervorbringt, und zwar im Allgemeinen wie im Einzelnen [1]). Wie jedoch die Dinge von Gott nach seinem Willen und nach seiner Bestimmung durch den Willen ausgegangen sind, so sammelt er sie wieder in sich zurück, auf daß sie an ihm Theil haben [2]). Allein dieses Zurückkehren zu Gott und dieses Theilnehmen an ihm vollzieht sich eben dadurch, daß sich die Dinge in ihrer Idee herstellen, welche Wiederherstellung in der Idee und nach ihr das Hauptmoment in der Welterlösung ist [3]).



1) Max. Schol. p. 14: τους γαρ λογους των γεγονοτων ἐχων προ των αἰωνων ὑφεστωτας βουλησει ἀγαθῃ κατ' αὐτους την τε ὁρατην και ἀορατον ἐκ του μη ὀντος ὑπεστησατο κτισιν, λογῳ και σοφιᾳ τα παντα κατα τον δεοντα χρονον ποιησας τε και ποιων τα καθολου τε και καθ' ἑκαστον.

2) Max. Schol. p. 14: και τον αὐτον ἐν πασι τοις ἐξ αὐτου κατα την ἑκαστου αναλογιαν ἀγαθοπρεπως δεικνυμενον τε και πληθυνομενον, και εἰς ἑαυτον τα παντα ἀνακεφαλαιουμενον, καθ' ὁν το τε εἶναι και το διαμενειν, και ἐξ οὑ τα γεγονοτα ὡς γεγονε, και ἀφ' ᾡ γεγονε, και μενοντα και κινουμενα μετεχει θεου, παντα γαρ μετεχει δια το ἐκ θεου γεγενησθαι ἀναλογως θεου, ἠ κατα νουν, και κατα λογον, ἠ αἰσθησιν, ἠ κινησιν ζωτικην, ἠ ουσιωδη και ἑκτικην ἐπιτηδειοτητα.

3) Max. Schol. p. 15: ἑκαστον οὐν των νοερων τε και λογικων ἀγγελων τε και ἀνθρωπων αὐτῳ τῳ καθ' ὁν ἐκτισθη λογῳ τῳ ἐν τῳ θεῳ ὀντι, και προς τον θεον ὀντι, μοιρα και λεγεται και ἐστι θεου δια τον αὐτου προοντα ἐν τῳ θεῳ, καθως εἰρηται, λογον, ἀμελει τοι και εἰ κατ' αυτον κινηθειη ἐν τῳ θεῳ, γενησεται ἐν ᾡ ὁ του εἶναι αὐτου λογος προενεστιν ὡς ἀρχη και αἰτια [illegible] μηδενος ἀλλου προ της ἰδιας ἀρχης κατα ποθον ἐπιλαβεσθαι θελησοι οὐκ ἀπερρεει θεου ἀλλα μαλλον τῃ προς αὐτον ἀνατασει θεος γιγνεται και μοιρα θεου λεγεται τῳ μετεχειν προσηκοντως θεου ὡς κατα φυσιν σοφως τε και λελογισμενως δι εὐπρεπους κινησεως της ἰδιας ἐπιλαβομενος ἀρχης και αἰτιας οὐκ ἐχων λοιπον ἀλλοθι ποι μετα την ἰδιαν ἀρχην, και την προς τον καθ' ὁν ἐκτισθη λογον ἀνοδον τε και ἀποκαταστασιν, κινηθηναι, ἠ πως κινηθηναι, [illegible] τῳ θειῳ δηλονοτι σκοπῳ, κινησεως αὐτου αὐτον περας λαβουσης τον θειον σκοπον. Sofort weist Maximus beistim-

Und damit ja kein Mißverständniß entstehe, wird ausdrücklich wiederholt: Wir sind und werden ein Theil der Gottheit deßwegen genannt, weil unsere Wesen die in Gott vorher gewesenen Gründe sind [1]), d. h. weil unser Wesen die Verwirklichung der Idee ist, die in Gottes Verstand vor der Schöpfung gelegen war. Deßwegen besteht auch der Abfall des Geistes darin, daß wir bei der Selbstentscheidung von der Idee uns nicht bewegen ließen, in und nach der wir geschaffen worden sind [2]). Mit dem Sein in und nach der Idee steht in Verbindung ein gottförmiges Erkennen, oder vielmehr ein gottförmiges Schauen [3]).

In der Mystagogie kommt Maximus zu Aussprüchen, die einerseits ganz an die des Areopagiten erinnern, andrerseits aber wiederum näher zu der Theologie der spätern Zeit, besonders zu der des Erigena führen. Die erste Vorstellung ist die, daß Gott der Geist von Allem sei, der Geist der Wesen die denken und die gedacht werden, der Logos derer, die sprechen und die ausgesprochen werden, so wie das Leben derer, die leben und die belebt werden [4]): er ist Allen Alles [5]). Damit verbindet Maximus eine weitere, geschichtlich wichtige Vorstellung, und zwar die, daß Gott ewig sei und doch

---

mend auf den heil. Basilius hin, der den durch die Erlösung herbeigeführten Frieden den Sabbath nennt.

1) Max. Schol. p. 16. 17: *μοιρα ουν ἐσμεν και λεγομεθα θεου δια το τους του εἶναι ἡμων λογους ἐν τῳ θεῳ προυφεστεναι.*

2) Maxim. Schol. p. 17: *ῥευσαντες δε ἀνωθεν παλιν λεγομεθα, διοτι μη καθ᾽ ὀν γεγενημεθα λογον τον ἐν τῳ θεῳ προοντα κεκινημεθα.*

3) Max. Schol. p. 20: *θεοειδως κατα το ἐφικτον τα παντα εἰσομεθα.*

4) Maxim. Mystagogia; ed. Hoeschelii. Paris 1599. prooem. p. 7: *ἡγεισθω δὲ θεος των λεγομενων τε και νουμενων, ὁ μονος νους των νοουντων και νοουμενων, και λογος των λεγοντων και λεγομενων, και ζωη των ζωντων και ζωουμενων.*

5) Loco cit. *και πασι παντα.*

zugleich werde oder geworden sei [1]): Er ist der Seiende und der Gewordene. Diese Vorstellung kehrt bei Erigena oftmals wieder. Nun aber wendet Maximus, wahrscheinlich um nicht mißverstanden zu werden, in dem unmittelbar darauf Folgenden von der Immanenz Gottes in der Welt um in die Transcendenz desselben, und zwar so, daß über die Natur seiner Anschauung kein Zweifel vorwalten kann, welche Anschauung sich selber also ausspricht: Gott ist über das, was ist und wird, unendlich erhaben, und steht so sehr mit Nichts aus dem Seienden in natur-organischer Verbindung, daß von ihm im Vergleich mit dem endlich Seienden geradezu das Nichtsein auszusagen ist. Sein eigenes Sein schließt das Seien der Dinge als ein zu ihm gehöriges aus, so wie eben sein eigenes Sein hinwiederum sich selber von dem endlichen Sein ausschließt. Diese gegenseitige Ausschließung besteht, obschon Gott die absolute Ursache des endlichen Seins ist. Denn das endliche Sein ist nicht aus der Substanz Gottes. Und dieß geht nicht nur das endliche Sein an, das da ist, sondern dieß würde auch jenes angehen, das da nicht ist, sondern als nur mögliches erscheint. Gott hat eine einfache, unerforschte und unerforschliche Substanz, die über alle Bejahung und Verneinung hinaus ist [2]).

1) Loc. cit και ὠν και γινομενος, δἰ αυτα τα ὀντα και τα γινομενα.

2) Maxim. Mystag. prooem. p. 7. 8: δἰ ἑαυτον δε οὐδεν κατ' οὐδενα τροπον οὐδαμως οὐτε ὠν οὐτε γινομενος, των ἁ τι των ὀντων ἐστι και γινομενων· οἱα μηδενὶ το παρα παντων ὀντων φυσικως συνιασσομενος. και δια τουτο το μη εἰναι μαλλον, δια το ὑπερειναι, ὡς οἰκειοτερον ἐπ' αὐτου λεγομενον προσιεμενος. δει γαρ, εἰπερ ὡς ἀληθως το γνωναι διαφοραν θεου και ποιηματων ἐστιν ἀναγκαιὸν ἡμιν, θεσιν εἰναι του ὑπεροντος την των ὀντων ἀφαιρεσιν, και την των ὀντων θεσιν, εἰναι την ὑπεροντος ἀφαιρεσιν. και ἀμφω περὶ τον αὐτον εὐσεβως θεωρεισθαι τας προσηγοριας, και μηδὲ μιαν κυριως δυνασθαι, το εἰναι φημι και μη εἰναι. ἀμφω μεν κυριως. ὡς της μεν του εἰναι του θεου κατ' αἰτιαν των ὀντων θετικης

Um auf den von Maximus ausgesprochenen Satz: Gott werde, zurückzukommen; so kann nach den beigegebenen andern Sätzen, die gleichsam seine Erklärung sind, gerade dieß am Wenigsten angenommen werden, daß Gott, dem ewig Seienden und dem ewig Vollendeten, ein Werden im eigentlichen Sinne zukomme, eben so wenig aber auch eine Entwicklung. Er häuft ja auch sonst überall Worte auf Worte, um die Gottheit, und zwar die Dreieinige, als für sich bestehendes ewiges, und ewig vollendetes Leben darzustellen, das keinen Anfang, aber auch kein Ziel kennt, bei dem sie durch Werden und Entwicklung erst anzukommen hätte [1]). Kann bei solchen Vorstellungen von einem Werden und von einer Entwicklung der Gottheit keine Rede sein, so ist davon zu sprechen nur möglich in einem ganz andern Sinne, und zwar in dem, nach welchem das Werden und die Entwicklung hinsichtlich der Gottheit auf den Menschen geht, der Mensch folglich der Werdende und der sich Entwickelnde ist, wobei die Gottheit lediglich das Object bleibt. Auch

---

της δε καθ' ὑπεροχην αἰτιας του εἶναι πασης των ὀντων αφαιρετικης. και μηδε μιαν κυριως παλιν. ὡς οὐδεμιας της κατ' οὐσιαν αὐτην και φυσιν του τι εἶναι του ζητουμενου θεσιν παριστωσης. ᾧ γαρ μηδεν το συνολον φυσικως κατ' αἰτιαν συνεξευκται, ἡ ὀν ἡ μη ὀν. τουτο οὐδεν των ὀντων και λεγομενων, οὐδε των μη ὀντων και μη λεγομενων, εἰκοτως ἐστιν ἐγγυς. ἁπλην γαρ και ἀγνωστον και πασιν ἀβατον ἐχει την ὑπαρξιν, και παντελως ἀνερμηνευτον, και πασης κατα φασεως τε και ἀποφασεως οὐσαν ἐπεκεινα.

1) **Maxim.** capitum Theologicorum centuriae quinque. ed. Paris. 1560. ap. Guil. Morel. Centur. I. pag. 1: *ἑν ἐστι το ὑπεραναρχον και ὑπερουσιον ἀγαθον, ἡ ἁγια τρισυποστατος μονας, πατηρ και υἱος και ἁγιον πνευμα, τριων ἀπειρων ἀπειρος συμφυΐα.* Ferner p. 2: *το κατ' οὐσιαν κυριως ὀν ἀγαθον ἐστι, το μητε ἀρχην, μητε τελος, μητε αἰτιαν του εἶναι, μητε την οἱαιουν κατα το εἶναι προς αἰτιαν τινα κινησιν ἐχον.* Ferner p. 3: *εἷς θεος, ὁτι μια θεοτης, μονας ἀναρχος, και ἁπλη και ὑπερουσιος, και ἀμερης και ἀδιαιρετος, ἡ αὐτη μονας και τριας, και ἑξης.*

hier kommt es sofort zu einer Metapher, und zwar zu der, welcher sich Augustinus bedient hat, wenn er von einem Wachsen, einem Zunehmen, einer Entwicklung Gottes im Menschen spricht. Gott wächst im Menschen, sagt er: aber er erklärt diese Rede alsbald für eine uneigentliche, denn es ist der Mensch, der wächst, der zunimmt, der sich entwickelt, und zwar in der Erkenntniß des sich ihm offenbarenden Gottes. Statt folglich zu sagen: der Mensch nimmt in der Erkenntniß Gottes zu, bedient man sich des Ausdrucks: Gott nimmt im Menschen zu, wächst in ihm [1]). Was Augustinus über das Zunehmen der Gottheit in uns hinsichtlich der Erkenntniß sagt, dasselbe bemerkt Hildebert v. Tours zugleich auch hinsichtlich des Glaubens und des sittlich-religiösen Lebens [2]). Mit dem Begriff des Absoluten ist der Begriff des ewig

1) August. in Joannis Evangel. 3. tract. XIV: Crescat ergo Deus, qui semper perfectus est, crescat in te. Quanto enim magis intelligis Deum et quanto magis capis, videtur in te crescere Deus. Ipse autem non crescit, sed semper perfectus est. Intelligebas heri modicum, intelligis hodie amplius, intelligis cras multo amplius, lumen ipsum Dei crescit in te, ita velut Deus crescit, qui semper perfectus manet. Quemadmodum si curarentur ejusdam oculi ex pristina caecitate et inciperet videre paululum lucis, et alia die plus et tertia die amplius, videretur illi lux crescere: lux tamen perfecta est, sive ipse videat sive non videat, sic est et interior homo: Proficit quidem in Deo et Deus in illo videtur crescere, ipse tamen minuitur, ut a gloria sua decidat, et in gloriam Dei surgat.

2) Hildeberti Turonens. archiepisc. oper. ed. Beaugendre. Paris 1718. serm. secund. in festo Petri et Pauli p. 565: Moyses ab aquis assumptus, a filia Pharaonis est nutritus. Sic Jesus Christus, dum a fideli anima suscipitur, ipsam nutrit, et in ea nutritur. Haec prius infidelitati subjecta, tali suscepto habitatore, exultat ad fidem intrans, infidelitate abjecta. In hoc Deus crescit, dum de die in diem magis ac magis in ejus amorem omnis anima inardescit. Qui enim immensus, et ubique totus non in se potest crescere, sed in nobis major potest esse.

Vollendeten auf dem christlichen Boden überall von selbst verknüpft, und eben darum ein anderer Begriff, der nämlich, daß Gott fortschreiten und zunehmen könne, schon von selbst ausgeschlossen [1]).

Haben wir in der Darstellung der Lehre des Dionysius gesehen [2]), daß es seine Ansicht nicht ist, Gott schaue die Dinge in sich selber als sein eigenes Wesen, oder: die Anschauung seines eigenen Wesens sei zugleich auch die Anschauung des Wesens der Dinge; so stimmen ihm Spätere, besonders seine Anhänger, vollkommen und sogar wörtlich bei. So Maximus. Denkt dieser über die göttlichen Ideen wie Dionysius [3]); so stimmt dem Letztern Maximus auch darin bei, daß die Erkenntniß der Dinge für Gott nicht ein Erworbenes, und durch Erwerb zu seiner Selbsterkenntniß Hinzugekommenes sei [4]). Gott schaut und erkennt sich selber in seiner Substanz, die Welt aber erkennt er in seiner Weisheit als das, was er durch dieselbe Weisheit erschaffen hat [5]). Wir wissen aber, in welchem Zusammenhange Weisheit und Idee mit einander stehen, und daß die schaffende Weisheit eben nach Ideen schafft, und die creatürliche Weisheit sehr

---

1) Athanas. orat. I. contra Arianos n. 47: εἰ δε θεος ἐστι και ὁ θρονος αὐτου της βασιλειας αἰωνιος ἐστι, που εἰχε προκοψαι θεος;

2) Siehe oben S. 327 ff.

3) Maxim. apud Euth. Pan. tit. 3: τοιγαρουν ἐν τῳ θεῳ παντων οἱ λογοι πεπηγασι, καθ' οὑς ταντα ἐκ μη ὀντων ἐποιησε.

4) Maxim. in cap. 5. Dionys. de divin. nom. (θεος) οὐκ ἐπεισακτον ἐχων το φρονειν vgl. Maximi Scholia ad cap. 5. de mystica theologia. In dieser letzten Stelle ist sich dahin ausgedrückt, daß Gott die Dinge allerdings in sich schaue, aber nicht als etwas zu ihm selbst Gehöriges: eben so schauen die endlichen Wesen Gott in sich, aber als ein Anderes denn sie selber sind. Darum erkennen sie ihn nicht vollkommen.

5) Maxim. Centur. IV. c. 22: ὁ μεν θεος ἑαυτόν γινωσκει ἐκ της μακαριας οὐσιας αὐτου, τα δε ὑπ' αυτου γεγονοτα ἐκ της σοφιας αὐτου, δἰ ἡς, και ἐν ᾗ τα παντα ἐποιησεν.

oft nichts Anderes als die Idee ist [1]). Ist in dieser Bestimmung die Idee vorzugsweise als göttlicher Gedanke aufgefaßt, so fehlt die andere nicht, wonach die Idee, wie göttlicher Gedanke, so auch göttlicher Wille ist. Gott erkennt die Dinge nicht vermittelst eines Processes, der selbst wieder entweder rein, oder sinnlich vermittelt ist, sondern Gott erkennt die Dinge als die Bestimmungen seines Willens [2]).

Die lateinischen Väter sind mit den griechischen dießfalls in vollkommener Uebereinstimmung.

Wenn Ambrosius sich dahin ausdrückt: es sei nichts außer dem Wissen Gottes [3]); so ist dieser Ausspruch allerdings dem andern gleich: es gebe nichts, was nicht Gegenstand der göttlichen Allwissenheit sei: er ist aber auch einem dritten, und zwar dem gleich: Alles, was sei, sei durch das Wissen Gottes. Dann ist aber auch gewiß, daß Gott die Dinge nicht an ihnen und aus ihnen durch discursives Erkennen, sondern in ihm selber als seine ewige Anschauung, d. h. als seine Idee erkennt, nicht als die Idee seines eigenen Wesens, sondern als seine Idee von dem Wesen der Dinge. Dieß ist da überall vorausgesetzt, wo die Fassung des Gedankens auch nur so lautet, Gott schaue die Dinge in sich selber [4]).

---

1) Nachweisung im I. Bd. unsrer Philosophie des Christenthums S. 9—81.

2) Maxim. ap. Euth. in Panoplia P. I. tit. 3: ὁ θεος οὐτε νοερως τα νοερα γινωσκει, οὐτε αἰσθητως τα αἰσθητα· ἀδυνατον γαρ τον ὑπερ τα ὀντα, κατα τα ὀντα, των ὀντων ἀντιλαμβανεσθαι. λοιπον οὐν ὡς τα ἰδια θεληματα γινωσκει αὐτα. ἐπει και θελων παντα πεποιηκεν.

3) Ambros. exposit. in Psalm. 118. n. 28: Nihil enim est praeter Dei scientiam.

4) Ambros. tract. in Symbol. c. 1: Licet omnia coelestia et terrestria, ac minima quaeque perspiciat Deus, nihil tamen extra se intelligere, sed singula in se intueri dicitur. Ist auch der dem Ambrosius zugeschriebene Commentar zum Römerbrief nicht

Augustinus trägt dieselbe Lehre, nur in erweiterten Bestimmungen vor. Zuerst spricht er von jenem innern Erkennen, dessen Object das göttliche Wesen allein ist, mit allem dem, was dieses Wesen an Bestimmtheiten und Eigenschaften in sich schließt: es ist dieß das trinitarische Erkennen der Gottheit, nach welchem der Vater Alles, was er ist, im Sohne, der das vollkommen gleiche Wesen ist, erkennt [1]). Von diesem Erkennen des eigenen innern Wesens der Gottheit geht Augustinus zu dem Erkennen der endlichen Dinge über. Auch hier ist das gleiche Erkennen des Außergöttlichen zwischen Vater und Sohn: sie erkennen es in sich und zumal [2]). Dieses Erkennen aber ist ein Erkennen in und durch die Idee. Wie im höchsten Leben, im Leben Gottes, nicht ein Anderes das Leben, ein Anderes das Sein und wieder ein Anderes das Erkennen ist, sondern wie in Gott Alles dieses Eins ist; eben so besteht auch zwischen dem göttlichen Erkennen der Dinge und dem Wesen der Dinge schon

---

von diesem Kirchenvater; so stimmt doch mit der Vorstellung desselben völlig überein, was wir gegen das Ende des 11. Kapitels von Gott bemerkt finden: Ipse scit omnia, quia in ipso sunt cuncta.

1) August. de trinit. l. XV. c. 14: Novit itaque omnia Deus Pater in se ipso, novit in Filio: sed in se ipso tanquam se ipsum, in Filio tanquam Verbum suum, quod est de his omnibus, quae sunt in se ipso. Omnia similiter novit et Filius, in se scilicet tanquam ea quae nata sunt, de iis, quae Pater novit in se ipso: in Patre autem, tanquam ea, de quibus nata sunt, quae ipse Filius novit in se ipso. Sciunt ergo invicem Pater et Filius: sed ille gignendo, iste nascendo.

2) Augustinus fährt unmittelbar nach obigen Worten (de trin. l. XV. c. 14) fort: Et omnia quae sunt in eorum scientia, in eorum sapientia, in eorum essentia, unusquisque eorum (Pater et Filius) simul videt: non particulatim aut sigillatim, velut alternante conspectu hinc illuc, et inde huc, et rursus inde vel inde in aliud atque aliud, ut aliqua videre non possit nisi non videns alia; sed ut dixi, simul omnia videt, quorum nullum est quod non semper videt.

deßwegen kein Unterschied, weil das Wesen der Dinge nur das ist, als was es Gott in der ewigen Idee geschaut, begriffen, und sofort als dieses Geschaute und Begriffene gewollt hat. Denn die göttlichen Ideen sind als die göttlichen Lebensgedanken die ewigen Gründe der Dinge [1]). Daß dieses ewige Schauen der Dinge in und durch die Idee ein Schauen in sich sei, versteht sich von selber: Gott schaut die Dinge in sich selber [2]). Allein das, was er nur in

1) August. de trinit. l. VI. c. 10: Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere; et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia: tanquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium (die Ideen als göttliche Wesens- und Lebensgedanken): et omnes unum in ea (der Gedanke, die Idee, ist vom lebendigen Wesen der Dinge nicht verschieden), sicut ipsa unum de uno, cum quo unum. Ibi novit omnia Deus, quae fecit per ipsum, et ideo cum descendant et succedant tempora, non decedit aliquid vel succedit scientiae Dei. Non enim haec quae creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt; ac non potius ideo facta sunt vel mutabilia, quia immutabiliter ab eo sciuntur. Dieser Stelle ist aus de trinit. l. XV. c. 13 beizufügen: Universas autem creturas suas, et spiritales et corporales, non quia sunt ideo novit; sed ideo sunt quia novit. Non enim nescivit, quae fuerat creaturus. Qui ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. Nec aliter ea scivit creata, quam creanda: non enim ejus sapientiae aliquid accessit ex eis, sed illis existentibus sicut oportebat, et quando oportebat illa mansit ut erat.

2) August. Quaestt. 83. qu. 46: Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est. Quodsi hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae,

sich der Idee nach schaut und erkennt, das ist er nicht selber, sondern er ist und bleibt stets ein schlechthin Anderes als dieses. Und daraus ergibt sich der Satz, daß ein Anderes das innere und absolute Leben Gottes, und wieder ein Anderes die Creatur ist, die nur in ihm, die er aber nicht selber ist [1]). Die Immanenz Gottes in den Dingen oder der Dinge in Gott, wie sie die Offenbarung lehrt, ist aber eben darum auch weit davon entfernt, im pantheistischen Sinne aufgefaßt werden zu können.

Wo wir uns im christlichen Alterthume auch immer umsehen, überall begegnet uns dieselbe Vorstellung. Hilarius, einer der ausgezeichnetsten Theologen seiner Zeit, bringt die Vorstellungen von Gott und dem All in so nahe Verbindung, wie die bisherigen Theologen alle. Und zwar bestimmt er sich bald dahin: In Gott sei Alles, außer ihm aber Nichts Seiner theilhaftig [2]); bald dahin: In Gott sei Alles, er aber in sich selber [3]). Wie weit

---

sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent: quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquomodo est. Auch in der Schrift de genesi ad litt. l. V. c. 15 spricht Augustinus davon. Indem er unter Berücksichtigung von Joh. 1, 4. (in ipso vita erat) über seinen Gegenstand sich erklärend äussert, sagt er: In qua vita vidit omnia, quando fecit, et sicut vidit ea, ita fecit: non praeter se ipsum videns, sed in se ipso ita enumeravit omnia, quae fecit.

1) August. de genesi ad litt. l. II. c. 6: An eo ipso quod scriptum est, fiat firmamentum, haec ipsa dictio Verbum est Patris, unigenitus Filius, in quo sunt omnia quae creantur, etiam antequam creentur, et quidquid in illo est, vita est; quia quidquid per eum factum est, in ipso vita est, et vita utique creatrix, sub illo autem creatura. Aliter ergo in illo sunt ea, quae per illum facta sunt, quia regit et continet ea: aliter autem in illo sunt ea, quae ipse est.

2) Hilar. de trinitate l. II. n. 31: Deum, intra quem omnia, et extra quem nihil ejus capax est.

3) De trinit. l. II. n. 31: Esse omnia in Deo, Deum in semetipso,

aber Hilarius davon entfernt sei, die Welt mit Gott zu vermengen, geht theilweise schon aus dem hervor, was den obigen Bestimmungen mitgegeben ist, theils aus dem, womit diese Bestimmungen selbst wieder in Verbindung stehen. Wenn der Kirchenlehrer sagt: Alles sei in Gott, Gott aber in sich selber; so verbindet er an einem andern Orte mit dem Insichselbersein den Begriff der **Substantialität**, und zwar ist ihm Gott jene **absolute Substanz**, die, **in sich selber lebend**, wohl die Macht besitzt, das außergöttliche Sein in die Existenz zu setzen, die aber eben dieses außergöttlichen Seins für sich selber ganz unbedürftig ist [1]). Aus diesem Grunde argumentirt auch Hilarius gegen den dem **Sebellianismus** angehörigen Substanzbegriff, wonach Gott nichts Anderes als **die sich ausdehnend und sich wiederum in sich zusammenziehende Substanz** ist [2]), — eine

---

et invisibilem atque incomprehensibilem in iis, quae invisibilia et incomprehensibilia sunt adorandum.

1) Hilar. tract. in Psalm. 2 n. 13. 14: Die eben so schöne als wichtige Stelle lautet: Deus autem beatus atque perfectus profectu non eget, cui nihil deest: demutatione non novus est, qui origine caret. Ipse est, qui quod est, non aliunde est; in sese est, secum est, a se est, suus sibi est, et ipse sibi omnia est, carens omni demutatione novitatis, qui nihil aliud, quod in se posset incidere, per id, quod ipse sibi totum totus est, reliquit. Ex hujus igitur optima ac benevola beatitudine, per Dominum nostrum Jesum Christum profectae omnes sunt coelestium et invisibilium creationes, spiritualium et corporalium constitutiones; non ut profectum sibi aliquem ex his, quibus originem impertiebat, acquireret. Neque enim quisquam eo indiget, quod ex se tribuit; aut per id proficit, cui ad id, quod est, auctor est. Exteriora autem sunt, quae afferunt profectum; quia ea, quae inopiae medentur, aliena sunt. Deus igitur, ex quo omnia sunt, nullo eorum indiget, quibus id quod sunt, esse largitus est: omnia vero ad profectum eorum, quae gignerentur, creavit.

2) Hilar. de synodis. n. 44: Contrahi et dilatari, corporalis est passio: Deus autem, qui spiritus est, et spirat ubi vult, non

Vorstellung, die sich vor den Sebellianern bei dem Juden Philo findet [1]), und die sich bis auf uns herab bei Philosophen, wie Spinoza, und antikirchlichen Theologen oft genug wiederholt hat.

Um aber gleichsam Alles in Eins zu fassen, sprechen sich die Väter einstimmig, und unter diesen Augustinus beinahe unzähligemal dahin aus, Gott sei weder die Substanz der Dinge, noch insbesondere die Substanz des Menschen [2]).

---

se per demutationem substantiae aut dilatat, aut contrahit. Extra corporalis enim naturae necessitatem liber manens, quod vult, et cum vult, et ubi vult, id praestat ex sese. Impium ergo est, substantiae demutationem libertati tantae virtutis adscribere.

1) Phil. Judaei: Quod deterior potior. insidiari soleat. ed. Mang. I. 208. ed. Pfeiff. II. 202: *πως εἰκος, βραχυν αὐτως ὀντα τον ἀνθρωπινον νουν μηνιγγι ἡ καρδιᾳ, βραχεσιν ὀγκοις, ἐγκατειλημμενον, μεγεθος οὐρανου και κοσμου χωρησαι τοσουτον, εἰ μη της θειας και εὐδαιμονος ψυχης ἐκεινης ἀποσπασμα ἠν οὐ διαιρετον; Τεμνεται γαρ οὐδεν του θειου κατ᾽ ἀπαρτησιν, ἀλλα μονον ἐκτεινεται. Διο μεμοιραμενος της ἐν τῳ παντι τελειοτητος, ὁταν ἐννοῃ κοσμον, τοις περασι του παντος συνευρυνεται, ρηξιν οὐ λαμβανων. Ολκος γαρ ἡ δυναμις αὐτου.*

2) Augustinus bestreitet die Manichäer wie überhaupt, so insbesondere auch wegen ihres pantheistischen Gottesbegriffs. Die Manichäer lehrten nämlich nach Augustinus, Gott sei die Substanz der Dinge, Alles sei aus dieser Substanz, und es gebe keine Schöpfung aus Nichts. August. de actis cum Felice Manichaeo. I. 18. Der Manichäer Felix bekennt hier von sich: Et ego dico, quia quomodo Deus aeternus est, et factura apud illum nulla est, totum aeternum est . . . Et qui generavit, et quos generavit, et ubique positi sunt, omnia aequalia sunt, et unius substantiae. Hoc quod est Deus pater, hoc sunt filii ipsius, hoc et terra illa. Hoc unum sunt omnes. Immo tres sunt, pater ingenitus, terra ingenita, et aër ingenitus. Hoc totum una substantia est. Ferner ibid. c. 19: Pater, qui generavit lucis filios, et aër, et ipsa terra, et ipse filii una substantia sunt, et aequalia sunt omnia.



Ebenso epist. 237 ad Deuterium: Animos non solum hominum, sed etiam pecorum, de Dei esse substantia, et omnino partes Dei esse arbitrantur. Was die Läugnung der Schöpfung bei den Manichäern angeht, wer erinnert sich nicht an die gleiche Vorstellung von Fichte: siehe oben S. 244. Weist nun Augustinus den Irrthum der Manichäer, Gott sei die Substanz der Dinge, in den gegen sie verfaßten Schriften, nach allen Seiten zurück; so thut er dieß auch im Besondern in Betreff der Seele des Menschen: August. de genesi ad litt. l. VII. c. 21: Nam et nos dicimus, quidquid anima est, non esse horum quatuor notissimorum elementorum, quae manifesta sunt Corpora; sed neque hoc esse, quod Deus est. Ibid. c. 28: Nunc tamen de anima, quam Deus inspiravit homini, sufflando in ejus faciem, nihil confirmo, nisi quia ex Deo sic est, ut non sit substantia Dei; et sit incorporea, id est non est corpus, sed spiritus; non de substantia Dei genitus, nec de substantia Dei procedens, sed factus a Deo. Vgl. ibid. c. 1 et 2. Viele hieher gehörige Stellen hat Prof. Theodor Gangauff in seiner sehr schätzbaren Gelegenheitsschrift: Metaphys. Psychologie des heil. Augustinus, gesammelt und zusammengestellt.

(Fortsetzung folgt).

II.

Recensionen und Anzeigen.

11.

Katechetische Formulare für die heiligen Sakramente der Firmung, des Altars und der Buße. Von P. Siegmund Fellöker, Katecheten der k. k. Hauptschule zu Kremsmünster. Linz, 1845.

Unser Verf. geht von der Ansicht aus, um seinen Religionsunterricht fruchtbringend zu machen, müsse des Katecheten Bemühen dahin gehen, daß sich seine Zöglinge in aller Zukunft gerade im Augenblicke des Bedarfs all des Tröstlichen, Ermuthigenden und Stärkenden, all des Demüthigenden und Erhebenden ihrer heiligen Religon klar und lebendig bewußt werden, und so — mit der Gnade des heil. Geistes — all den Trost, all die Ermuthigung, Demüthigung und Erhebung, die darin liegen, wirklich daraus ziehen. Weil nun hiefür sich nicht auf das Gedächtniß und die Selbstanstrengung der Zöglinge zu verlassen sei, da das Ergebniß dieses Selbsterinnerns und Selbstnachdenkens meist zu einseitig und unklar ausfallen dürfte; noch die Zumuthung angehe, in vorkommenden Fällen jederzeit den Katechismus zur Hand zu nehmen; noch auch endlich auf gute Gebetbücher verwiesen werden könne, da die vorhandenen mit dem vorhergegangenen Schulunter-

richte nicht in wohlberechnetem Zusammenhange stehen, so will der Verf. jenem Bedürfnisse und diesen Mißständen durch sogenannte katechetische Formulare abhelfen. Er bezeichnet sie darum als solche Aufsätze, in welchen der Christ in Form eines Gespräches mit sich selbst oder einer Anrede an Gott, in Kürze Alles, und in solcher logischen und psychologischen Ordnung, und in solcher den Willen und das Herz nicht minder als den Verstand ansprechenden Gedankenverbindung und Sprache von seinem eigenen Geiste selbstthätig vorüberführend und aussprechend dargestellt wird, was und wie er es seiner Zeit in der Schule gelehrt worden ist, und gegenwärtig in seinem religiösen Leben es bedarf. In seiner noch weitern Vorausverständigung auch die Grundsätze für die Abfassung solcher Formulare angebend und ihre Behandlung bezeichnend, sagt derselbe unter Anderem: so oft der Katechet dem Geiste, Gemüthe oder Willen seiner Zöglinge eine Wahrheit vorgehalten und eingeprägt hat, soll sie von denselben auch als Glaube, Empfindung, Gesinnung, Vorsatz u. s. w. ausgesprochen werden, — am passendsten (neben den klassischen Stellen der heil. Schrift und den Strophen bekannter Lieder) mit den Worten der einschlägigen Stellen der Formulare. Außerdem müsse aber auch der Katechet eigens, zusammenfassend, was zu den verschiedensten Zeiten bei den verschiedensten Anlässen über einen Gegenstand gelehrt und gebetet wurde, die Formulare als Ganzes — lehrend, einschärfend, ermahnend u. s. w. durchgehen, und ob dieselben von Allen in ihren Theilen gebührend aufgefaßt seien, sich überzeugen.

Wir stimmen im Allgemeinen den Ansichten, Grundsätzen und der Behandlungsweise unsers Verf. bei, insofern sie ihm nicht nur für die hier vorliegenden, sondern für alle katechetischen Formeln und Formulare behufs der religiös-sittlichen Uebung des innern Lebens vor Augen schwebten; nur mit dem Unterschiede, daß wir der Freithätigkeit der Zöglinge, das Andenken der göttlichen Wahrheiten in sich hervorzurufen, etwas mehr zutrauen, als es der Verf. thut. Einmal durch

einen tüchtigen katechetischen Unterricht dazu gehörig angeleitet, sind es doch nicht gerade die vielen Lehren eines Katechismus, die auf diese und andere Weise vor dem Geiste und in dem Herzen der Zöglinge stehend gemacht werden müssen, sondern es sind einige wenigere Grundwahrheiten, aus deren lebendiger und stehender Anerkenntniß und Bewahrung das ganze sittliche Leben des Menschen abfließt.

Daher denn der Grundsatz: Formulare müssen sich auf das gesammte religiöse Leben des Christen verbreiten, in der einen Beziehung wahr ist, daß im Verlaufe des katechetischen Unterrichts, wenn der Geist und innere Gehalt einer Lehre vom Geiste der Zöglinge gehörig erfaßt und aufgenommen ist, derselbe sogleich auch als Glaube, Empfindung, Gesinnung, Vorsatz 2c. in einer passenden Formel ausgesprochen und so dem Geiste die passende Form beigegeben werde, daß das Wort der Lehre nicht nur aufgenommen, sondern als lebendiger Geist in den Zöglingen stehe und wirke. Aber unwahr wäre jener Grundsatz, wenn damit gemeint wäre, was nicht in Formeln gefaßt sei, könne als einstmaliger freier Glaubens- und Sittenakt vom Zöglinge nicht selbstthätig erweckt werden, indem da so zu sagen ein Leben aus Formularen des Glaubens und nie ein Leben aus dem Glauben selbst angenommen würde, was leicht zu Formalismus und Unselbstständigkeit in Glaubenssachen führen könnte.

Sodann ist auch bekannt, wie nur etwas längere Gebetsformulare dem Katecheten vollauf zu thun geben, wenn sie mit dem rechten Sinn und Verständniß gebetet werden sollen und auf welche Art und in welchem Grade immer noch dabei auf die Freithätigkeit des Betenden gerechnet werden müsse.

Und nun als solche größere Gebetsformulare, oder geistliche Uebungen, wie sie der Verfasser selbst nennt, müssen wir diese Formulare als größere Formen eines Gespräches mit sich und Gott angenommen werden, und es kann da in keinem Falle die Frage sein, ob man solche Uebungen der Freithätigkeit der Zöglinge überlassen solle. Soll aber hierauf der

Grundsatz seine strenge Anwendung finden, daß nämlich jedes Formulare an den vorausgegangenen Schulunterricht möglichst anknüpfen solle, so zwar, daß der Katechet die einzelnen Stellen derselben den Zöglingen ausdrücklich aufweise, entweder laut vorlese oder vorlesen lasse, und zeige, wie die in dem eben vorgenommenen Unterrichte gewonnene Ueberzeugung am bezeichnendsten und ergreifendsten in diesen Worten des Formulars ausgesprochen werde, so müßten wir für allseitiges Gelingen solchen Verfahrens billig Bedenken tragen.

Gesetzt auch, es ginge vermöge ihrer Beschaffenheit und ungeschwächt der ihnen zu vollziehenden heil. Akte wirklich an, nach und nach im Verlauf des Schulunterrichtes die einzelnen Stellen dieser Formulare auf die besagte Weise einzuüben, so würde dadurch einerseits die unmittelbare Vorbereitung und sogar der theilweise Vollzug des Formulars in die entferntere Vorbereitung für den Empfang dieser heil. Sakramente, welche in einem tüchtigen katechetischen Unterrichte überhaupt besteht und als solcher der Hauptsache nach sämmtliche in dem Formulare vorkommende Wahrheiten (jede an ihrem Orte) schon früher und wiederholt behandelt haben muß, doch zu buchstäblich hinübergezogen, wie auch andererseits der entferntere Vorbereitungsunterricht wiederum zu sehr beigezogen werden müßte, wenn man die Formulare endlich als Ganzes lehrend durchgehen und in ihren reichen tiefen Sinn einführen wollte. Jedoch die Ausführung der Arbeit selbst wird es näher zeigen, nach welchen Seiten hin der Verf. gearbeitet habe.

Erstes Formular.

Zum heiligen Sakramente der Firmung.

In diesem Formulare verspricht der Herr Verf. ein lebendiges Bild von der Wirksamkeit des heil. Geistes in Kirche und Individuum herzustellen, entsprechend den Bedürfnissen jener wichtigen Periode, da der Christ als Zeuge und Kämpfer für Christus zum ersten Male auftreten und als solcher fortwährend dastehen soll.

Die Grundlinien zu demselben, oder die Stadien, die dieses Formular zu durchlaufen hat, sind folgende:

1. (Das gläubige in Gott freudige Kind). Dieses wird mit Gott redend eingeführt, es erwähnt in Kürze, wie es Gott in der heil. Taufe zu seinem geliebten Kinde angenommen, unter andern, nicht genannten, vielen Beweisen seiner Liebe, von ihm Eltern, Lehrer und Priester erhalten, von denen es über den dreieinigen Gott belehrt worden, und endlich, welcher Gnade es das Kind verdanke, wenn es bis jetzt ohne viele Beschwerden Gott gefolgt habe.

2. (Die reifere Jugend; neue Pflichten, neue Bedürfnisse, neuer Helfer: Gott der heilige Geist.) Auf diese übergehend wird deren Aufgabe jetzt eine ernstlichere genannt, zu deren Erfüllung Vieles noch fehle, da manches dahin Gehörige, als zu hoch, noch nicht erfaßt und viele christliche Wahrheiten ihrer eigentlichen Bedeutung und ihrem Gewichte nach noch nicht erkannt und von Herz und Wille noch nicht erfaßt seien. Und nun wird auf die ernste Aufgabe des Hinaustritts unter die Gefahren der Welt, auf das allmählige Erwachen der untergeordneten Triebe, auf den zu ergreifenden Stand, auf die allerlei Trübsale des Lebens, auf das für Jesu und sein Evangelium zu gebende Zeugniß vom Kinde hingewiesen. „Welche Aufgabe, welche Kämpfe!“ ruft jetzt das Kind aus, erinnert sich aber alsbald der Sendung des heil. Geistes am Pfingstfeste.

3. (Der heilige Geist wirksam in der gesammten Kirche, in allen christlichen Jahrhunderten.) An dieses knüpft sich eine etwas längere Schilderung der Wirsamkeit des heil. Geistes in den Aposteln, den Neubekehrten und allen muthigen Bekennern des Herrn. Ja sogar die Umgestaltung der Welt durch Denselben, so wie seine Wirksamkeit in den Seinen bis ans Ende der Welt ist nicht unberücksichtigt geblieben.

Das alles soll die Sehnsucht nach demselben und das Vertrauen auf Ihn wecken, weßhalb jetzt das Verlangen folgt.

4. (Bitte, daß der heilige Geist komme und wirke auch in mir), zur Erleuchtung des Herzens, zu freudigem Glauben,

zur Warnung vor Verführungen, zur Ausreinigung und Läuterung seiner fleischlichen, hochfahrenden, kalten Seele, zur Entzündung der Liebe gegen Jesus den Leidenden, zur Erweckung froher Hoffnung auf den Auferstandenen, zur Mittheilung seiner siegenden Kraft. Was da an Würdigkeit abgehe, möge die innige Bitte — der Verheißung Jesu gemäß — ersetzen.

5. (Das Kommen des heiligen Geistes in der heiligen Firmung.) Diese Bitte läßt der Verf. nun auch erfüllt werden in dem Augenblicke, da die Symbole in der heil. Firmung vom Bischofe an dem Firmling vollzogen werden.

Die Symbole selbst werden ihrer Bedeutung nach erklärt und die zu empfangenden Gnaden durch sie angedeutet. Wenn auch das Kommen des heil. Geistes heut zu Tage nicht durch Wunder in die Sinne falle, so sei die geistige Umwandlung des Menschen durch Ihn hiefür Beweises genug. Daher jetzt

6. (der Jubel der gottbegeisterten Seele), in den der Firmling ausbricht. „Du in mir," wird nun wiederholt zum heil. Geiste aufgerufen und unter Beziehung auf dessen Hocherhabenheit, seine götliche Natur und Eigenschaften, einer nach der andern, das Glück der begeisternden Seele ermessen. Zum Theil wird auch erwähnt, daß Er jetzt an die Wahrheit erinnern und für sie aneifern werde, daß Er im Leiden trösten, in der Versuchung warnen, bald so, bald so, nach Bedarf, Herz und Geist erleuchten und ziehen werde, und wie auch seine scheinbare Entziehung wohlthätig wirken werde. Namentlich wird derselbe als Mitkämpfer und Fürsprecher gepriesen und als der Geber eines höchst seligen Lebens in manchen Stunden der Andacht angefleht um solches. Endlich folgen

7. (heilige Vorsätze), Vorsätze, sich täglich dankend Seiner erinnern, den christlichen Unterricht eifrig anhören, auf seine innere mahnende Stimme und auf Alles, was in der Seele vorgeht, achten, im Kampfe mit der Welt den ersten geringen Anfängen der Sünde widerstehen, Treue gegen Ihn beweisen und Jesu Zeugniß geben zu wollen durch Bethätigung des

Glaubens und der Liebe im heil. Geiste, wo und wie es geschehen könne.

Wie man hieraus sieht, ringt der Verfasser darnach, sehnsüchtiges Verlangen nach der Gemeinschaft des heil. Geistes und eifrige Treue in Aufnahme und Benützung seiner Gaben in den Herzen der Jugend zu wecken. Und dennoch will das Ganze keinen rechten Total-Eindruck gewähren. Die da dem heil. Geiste entgegengeführt werden zur Einweihung in die Gemeinschaft und Kindschaft Gottes, bringen diesem Geiste der Wahrheit, des Friedens und der Freude ꝛc. nach dem Formulare zu wenig dießfalls vorauszusetzende Glaubensinnigkeit und Glaubensfreudigkeit, zu wenig frohe Christengesinnung entgegen. Wenn auch die Anfangsgründe des Christenthums, der Glaube an den dreieinigen Gott vom gläubigen Kinde ausgesprochen werden, so hat man jene Reife des christlichen Geistes, wie sie erforderlich ist, um vom heil. Geiste besiegelt und mit seiner Fülle befestigt zu werden, noch lange nicht vor sich. Fängt man nämlich mit dem Beginne des christlichen Wachsthumes und der Unmündigkeit im Christenthume an, nimmt man also die Rechenschaft des Kindes über seinen bisherigen Glaubenszuwachs und seine Glaubenstreue in das Formular auf, wie das auch zu geschehen hat, so sollte das, was da ausgesprochen wird, die Gesammterkenntniß und umfassende Ueberzeugung sein, wie sie schon bisher im heil. Geiste empfangen und geübt worden ist, d. h. es sollen die großen Christenthums-Wahrheiten, wie sie im Laufe der Jahre erfaßt, und in heil. Gesinnungen, Hoffnungen und Entschließungen durchlebt worden sind, wenigstens in dem Maaße dargelegt werden, daß sie ein Glaubens- und Herzensbekenntniß sind, und daß man annehmen kann, daß das Kind in dankbarer Anerkennung gegen den heil. Geist sein Herz jetzt ihm entgegen schlagen läßt, um von Ihm, durch dessen Gnade allein es bis zu dieser Reife und christlichen Volljährigkeit gekommen, — in diese vollends eingeweiht und eingeführt zu werden. Zugegeben auch, daß all das vom reiferen Kinde



vorausgesetzt werden könne, so redet dasselbe doch gar von nichts Anderem, als wie ihm Vieles zu lernen jetzt zu hoch stehe, wie es die Bedeutung vieler Wahrheiten nicht wisse, und Herz und Wille nicht so recht davon ergriffen sei u. s. w. Das ist fast ein Fehler. Jetzt soll es hinaus in die Welt und Alles vom heil. Geiste und der künftigen Treue gegen Ihn erwarten. Hier war vom fortlaufenden Wachsthume zur christlichen Volljährigkeit zu reden, wie Vieles man schon mittelst der Gnade des heil. Geistes erkannt, geliebt und gewirkt habe, wie man aber nebst dessen zusehends auch seine Schwäche kenne und die besagte Gefahren ahne und fürchte, und nun in der jetzigen Sendung des heil. Geistes das Schwerdt des Geistes und den Schild des Glaubens ergreifen möchte. Nun wird zwar wohl der Glaube an die Wirksamkeit des heil. Geistes durch Hinweisung auf dessen Wirken in der Kirche und ihren Gläubigen, wie sie der Verf. durch Jahrhunderte herab in in vielen dichtgedrängten Zügen schildert, erhöht, wenn ihnen der Firmling gemäß frühern Unterrichtes zu folgen vermag. Aber auch diese Aufnahme ins Formular scheint nicht so nothwendig zu sein, indem ja der Glaube an die fortdauernde Wirsamkeit des heil. Geistes längst vorausgesetzt wird und der Firmungsakt nur eine Bekräftigung dieses Glaubens selbst sein soll. Wenigstens stünde solche Schilderung an einem andern Orte besser. Eben die jetzt folgenden Bitten, daß der heil. Geist kommen und das und das wirken möge, schlöße sich viel natürlicher an die seither an sich gemachten Erfahrungen von Glaubens- und Tugendzuwachs, die man unter seiner Einwirkung gewonnen, künftig aber um der Gefahren wegen noch mehr bedarf, an, als sie sich als wahrer Herzensdrang an jene Erfahrungen der Kirche und ihrer Glieder außer uns in den fernsten Jahrhunderten anschließt. Jetzt soll der Moment, der glückliche Zeitpunkt eintreffen, wo sich der Pfingsttag erneuert, wo dem Menschen der wahre Gottes-Athem eingehaucht wird, und wo sein ganzes bisher noch beengtes und gehemmtes Geistesleben sich erweitern und erschließen soll zu wahrem Gottes-

leben. Der in Demuth vor dem Bischofe Erscheinende und, vor Gott Flehende bittet, daß ihn der Geist Gottes berühre, ja beseele und belebe, waffne und stärke für seinen künftigen Beruf. Und siehe, in dem Wohlvorbereiteten tritt er auch ein. In dem Augenblicke, da die äußern Symbole an dem Firmling vollzogen werden und ihn der Geist des Herrn durch sie berührt und in ihn eingeht, redet auch schon dieser Geist aus demselben, d. h. die Firmlinge sollen und werden jetzt im Geiste und in der Wahrheit jene gottbegeisterten Worte sprechen, die ihnen nicht bloß das Formular in den Mund legt, sondern schon im Herzen als stumme selige Bewegungen vorhanden sind. Hier soll der Geist Gottes so zu sagen reden aus dem Gottgeweihten, die da zu leben und zu wirken beginnen in ihm, wie noch nie. Es ist durchaus matt und fast geistlos, wenn hier nach Anleitung des Verf. eine Erklärung dieser Zeichen sich vorgesagt wird, und was jetzt mit diesen geschehe. Dasselbe möchten wir sagen in Beziehung auf den Jubel der jetzt gottbegeisterten Seele und ihre Vorsätze. Die Seele freue sich im heil. Geiste, aber sie wisse auch, nicht nur Wer in ihr ist, sondern was sie durch diesen inwohnenden Geist geworden, sie wisse und fühle es innig und tief bis zum höchsten Entzücken eines seligen Kindes Gottes.

Und in den Augenblicken, wo sie von dem Großen, daß der Herr an ihr gethan, zu sich gekommen, darüber reflektirt, sich selbst in ihrem Glücke beschaut, in ihrer Erhöhung bewundert, in ihrer Seligkeit jubelt, höre man den Jubel der Kinder Gottes und nicht mehr die abstrakte Form der Reflexion, — diese verschwinde. Man glaube nicht, daß das zu idealisch sei, und sich für Kinder nicht geben lasse. Im Gegentheil man denke sich selbst als ein Kind Gottes voll des heil. Geistes, dann wird uns der Geist es eingeben, was wir reden und andern in den Mund legen sollen.

Was dann an heiligen Vorsätzen folgen soll, soll das dankbare Festhalten an dem so eben erlebten Glücke und die durch fleißige Benützung der Gaben des heil. Geistes zu ver-

anstaltende Verlängerung und Mehrung ja das Hinaustragen des so eben Erlebten bis in die fernsten Tage enthalten. Natürlich müssen aber auch solche Vorsätze als für das Leben berechnet und tief aus der Seele und ihrem heil. Geiste hervorgehend wieder That und Leben sein. Es darf nicht bloß gesagt werden wie in unserm Formulare: dieß und das will ich, sondern wie ich es will und mit welcher Kraftäußerung und Entschiedenheit ich es ausführen werde, muß in den Angelobungen ausgesprochen sein. Es sind Losungsworte, mit denen ich ins Feld ziehen, auf den Kampfplatz treten und streiten will für die Sache des Herrn. Es sind heil. Gelübde, und in ihnen, wie sie jetzt ausgesprochen werden mit der Vollkraft der Seele, liege schon auch zum Theil die Bürgschaft so zu sagen für ihre Erfüllung, — sie seien Präsagien des heil. Geistes. Hätte der Herr Verf. von diesem Standpunkte aus und in dieser Richtung seine Sache mehr verfolgt, so wäre jenes lebendige Bild von der Wirksamkeit des heil. Geistes mehr in uns aufgegangen, ja das Leben im heil. Geiste selbst. So aber entbehrt das Formular ziemlich dieses Geistes nach dieser einen Seite hin.

Zweites Formular.

Zum allerheiligsten Sakramente des Altars.

Dieses Formular enthält neben einer einleitenden geschichtlichen Begründung der Gegenwart Christi im Abendmahle folgende geistliche Uebungen:

Uebung des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe zu Gott dem Vater, der Liebe zu Jesus Christus, der Ehrfurcht und Unterwerfung gegen Gott. Dann die Demüthigung des Sünders und freudige Zuversicht des Erlösten, Gleichförmigkeit mit Jesus Christus; Uebung der Nächstenliebe, unsere Hingabe an Christus unsern Herrn, Mittler und Führer; Auferstehung des Fleisches, Gottes höchsteigene Einkehr im Menschen. Ferner eine Uebung nach der heil. Communion, dann den Vorsatz recht oft wiederzukehren zum Tische des Herrn.

Endlich das Sakrament des Altars als Anbetungs-, Dank-Bitt- und Versöhnungsopfer.

Wie der Verf. selbst gesteht, war es dießfalls sein Bemühen, die zweifache Thätigkeit, die menschliche zuerst, dann die göttliche wirken zu lassen, um dem Menschen gewisse Verpflichtungen des Glaubens, der Liebe, der Demuth u. s. w., wie sie aus dem Denken an all die Lehren, Forderungen, Verheißungen, Gottesthaten als nothwendig anerkannt werden, eigen und bleibend zu machen. Da nämlich überall zuerst die menschliche Thätigkeit es versucht, in diese Gesinnungen und Willensrichtungen sich zu versetzen, es ihr aber wegen tausend Gefahren, Versuchungen und Mackeln der Erbsünde nicht gelingt, so kommt jedesmal zuletzt die Reihe an die göttliche Thätigkeit, die dieß im heil. Altarssakramente vollbringt.

Es ist also davon hier Umgang genommen, wie auch schon während des entfernteren Unterrichts durch öftere Wiedererweckung von Wahrheiten und der aus ihnen geschöpften Gesinnungen des Menschen Wille nach und nach in eine geheiligte Richtung auf Gott und alles Gute versetzt werden könne, und daß jene Lehren, Forderungen, Verheißungen und Gottesthaten schon eine derartige göttliche Thätigkeit sind, die uns außerhalb des heil. Altarssakraments in gewisse Gesinnungen und Willensrichtungen versetzen können und schon versetzt haben müssen, wenn es innerhalb desselben in Wahrheit geschehen soll. Vorerst daher nichts darüber zu sagen, warum nicht überall der im heil. Altarssakramente gegenwärtige Christus mit den an Ihn sich knüpfenden Lehren, Forderungen, Thaten und Verheißungen vorangestellt werde, um sodann die menschliche Thätigkeit zum Eingehen in Ihn und Ergreifen des Lebens aus Ihm anzuregen, ist der Verf. auch weit über die wesentliche Grundlage der hier angekündigten und zu erzielenden Christengesinnungen, Willensrichtungen und Hoffnungen, für unsern Zweck wenigstens, hinausgegangen. Schon bei der Uebung des Glaubens wird die Frage aufgeworfen: »Wer ists, der Wiesen und Felder mit Blumen und Aehren

bedeckt, dem Baume Saft und Früchte verleiht? Wer ists, der das und das am Himmel thut, auf der Erde bewirkt u. s. w., also Wer ist der allmächtige Schöpfer und Erhalter aller Dinge? Hierauf wird die Unwissenheit der Heiden in all diesen Dingen, all ihre Verkehrtheiten, Lasterhaftigkeiten, ja Grausamkeiten durchlaufen, — endlich bei Christus angekommen, kurz seine Lehre, seine Werke, sein Leben und Sterben, seine Himmelfahrt und Geistessendung, — die Verbreitung seiner Lehre, der Sieg des Christenthums angeknüpft.

Hierauf folgt der Entschluß, zu glauben alles, was Jesus beim Vater gesehen und uns verkündet. Dann folgen die Gefahren des Glaubens, endlich die Abhülfe unserer Glaubensschwäche in unserm im heil. Altarssakramente gegenwärtigen Heilande. Wie einen Thomas, Saulus, so möge Er vor allem seine Stellvertreter (!), dann uns mit Glauben beseelen, um der Kirche und ihren heil. Entscheidungen in Glaubenssachen zu folgen. Wir haben da ein kleines Panorama von der vorchristlichen und christlichen Zeit, wie man allmählig zur christlichen Erkenntniß gekommen, und in dessen Hintergrunde oder als Schlußstein steht Christus im Abendmahle als der Vollender des Glaubens — des Gesammtglaubens. Was soll aber all das? Ist es wohl zweckmäßig, den Blick des Kindes in dem Augenblicke, wo es unverwandt auf Jesu's Christus dem Gekreuzigten weilen, dessen Eingehen in uns erflehen und wiederum seinerseits Einigung mit Ihm anstreben soll, durch alle Regionen der Geschichte herumzutragen? Es ist zwar die Absicht des Verf. durch die stufenweisen Bemühungen der Menschheit um ihren Glauben, — durch die Anfänge und Verbreitung desselben bei dem Punkte anzugelangen, wo aller religiöse Glaube der Menschheit sich concentrirt und fixirt und so das heil. Abendmahl recht in die Höhe zu heben. Allein hiedurch wird die Absicht des Verf., dieses Sakrament als den Höhepunkt des religiösen Lebens, als den Mittelpunkt der fortdauernden christlichen Erlösungs- und Heiligungsanstalt auffassen zu lassen, nicht erreicht. Vielmehr sollte das, was

der Verf. hier thut, schon in dem frühern Schulunterrichte geschehen sein, es sollte dort von Zeit zu Zeit auf das Abendmahl als den Höhepunkt alles christlichen Glaubens und Lebens hingewiesen worden sein; jetzt aber bei diesem Mittelpunkte angelangt durfte derselbe nicht abermals in den Hintergrund gestellt werden, sondern es sollte jetzt gezeigt werden, wie von diesem Mittelpunkte alle Erlösungs- und Heiligungsgnade ausströme und alles religiöse Glauben und Wirken von ihm angeregt durchdrungen und vollendet werde. Allein der so enge Anschluß des Formulars an den frühern Gesammt-Schulunterricht ließ das nicht zu, daher, was wir dort im vergrößerten Maaßstabe als Lehrsystem voraussetzen, uns hier nur im verjüngten wieder begegnet. Der Nachtheil hieraus ist klar. Es wird zwar religiöses Glauben und Denken, wie es hier in Christus aufgehen werde und auf Ihn bezogen wird, erwähnt, aber lebendige Glaubens- und Willensakte finden wir wenige. Es konnte das für so viele vorausgeschickte Glaubenswahrheiten auch nicht geschehen und bei dem eucharistischen Christus endlich selbst angekommen, war der Raum für das Individuum des Formulars bereits schon abgeschlossen. Es wird nur zu oft bloß noch beigefügt: das und das, was unserer eigenen Thätigkeit nicht möglich ist, geschieht durch Diesen, ohne viel weiter zu zeigen wie; und darum entbehren manche Theile dieses Formulars des in Christus erwarteten Lebens fast gänzlich.

Ein- und das andremal scheint unser Verf. diesen Mangel gefühlt zu haben, wie z. B. bei der Uebung der Liebe zu Christus, wo aus der Darlegung seiner unendlichen Liebe gegen uns unsre Liebe und Selbstübergabe an Ihn als natürliche Frucht abgeleitet, ausgesprochen und geübt wird; oder wie bei der Uebung der Hoffnung, wo sogleich an die Dahingabe des vielgeliebten Sohnes die Hoffnung angeknüpft wird, Gott werde um Dessenwillen uns Alles schenken. So auch bei der Uebung der Nächstenliebe und der Liebe zu Gott dem Vater, welche Uebungen als ziemlich gelungen angesehen wer-

mehr vermöge. Schon die bekannten Worte: Jesus dir lebe ich, Jesus dir sterbe ich u. s. w. sagen mehr, als das Promissum unsers Formulars. Ebenso sollte bei der Gleichförmigkeit mit Jesus Christus, wo das, was wir als Glieder dieses Hauptes thun werden und leiden sollen, in vielfachem „Sollen" gegeben ist, — aber unsrer Schwäche wegen erst im Abendmahle von Christus erwartet wird, dort auch wirklich geschehen. Das, was Jesus da in uns ausreinigt, erweicht, zerstört, vernichtet, soll in wirklichen Akten des Abscheues, der Barmherzigkeit, der Selbstüberwindung ꝛc. lebendig vor unsern Geist geführt, und von ihm feierlich in die Welt hin ausgesprochen werden. Was nützt es immer von Erwartungen und Hoffnungen der Art zu reden, die endlich einmal doch in Erfüllung kommen sollen und versprochenermaßen im hl. Abendmahle erfüllt werden sollten. Wenn irgendwo, so war bei Gottes höchst eigener Einkehr im Menschen die Erfüllung aller Hoffnungen und Bitten des Christen in erhebender Zusammenfassung wieder zu geben. Das ist nun auch wirklich großen Theils in der Uebung nach der hl. Communion geschehen, die, wie der Vorsatz, recht oft zum Tisch des Herrn wieder zu kehren, kurz und der Sache anpassend verfaßt ist. Das Leben, wie es sich in und durch Christus in uns gestaltet, ist hier in etwas zusammengefaßt, und das hohe Glück, an Ihm Theil zu haben, und die freundliche Einladung dazu von Seite Gottes, in letzterem anziehend und herzlich gegeben. Da übrigens nebst dem bereits Gesagten diese geistlichen Uebungen auswahlsweise und nur im Laufe eines Jahres vollständig in Anwendung kommen sollen, so ersieht man daraus, wie um so nöthiger es erschien, in jeder derselben die Früchte der wirklichen Einkehr Gottes besser hervortreten zu lassen. Bei all dem Guten dennoch, das auch diese Uebungen haben, vermißt man nicht so fast eine bestimmte Idee für die Behandlung der Sache, als für die Sache und ihre Anordnung selbst. Hätte der Verf. nach einer oder der andern bestimmten Abendmahls-

rein objectiven Darstellung des Elends und der Sünde wird nach der Hülfe gefragt. Allein sie ist schon längst da für Jeden, der sie in seiner eigenen Noth suchet. Die Frage: „Oder wie, ist vielleicht, da wir die Sünde nicht tilgen können, ein Anderer, der Dir genehm sich unserer annehme," ist keine Frage mehr, mitten unter uns ist Der, den wir Alle kennen und auf den alle Sünder hoffen. Mit der letztern Betrachtung hat die der Auferstehung des Fleisches Vieles gemein, nur bemerken wir auch hiezu wiederum, daß statt der hieraus gezogenen Nutzanwendung, wie man sein Fleisch und Bein, seinen Leib und seine Glieder in Ehren halten wolle, und der Bitte, daß Christus uns unter Verkrüppelung und Schmerz einen Blick thun lassen möge in die Verklärung und Seligkeit, füglich einerseits die freudige Gewißheit der Auferstehung des Fleisches und des ewigen Lebens erhebend bekennt, und der Abscheu gegen alles Leben Zerstörende, gegen die Sünde, sieghaft ausgesprochen werden. — Christus das ewige Leben spreche hier aus uns.

Wenn sodann das Ganze mehr den Charakter der Erwägung und Belehrung über das, was hier geschehen soll und geschehen wird, an sich trägt, statt der lebendige Ausdruck eines in uns aufzugehenden neuen Lebens in Gott zu sein, so ist sich nicht zu wundern, wenn diese Form der Darstellung auch da öfters sich eindrängte, wo wirklich ein in Christusthätiges und an Ihn übergebenes Leben auszuprägen versucht werden. So heißt es z. B. bei unsrer Hingabe an Christus S. 42: Du ziehest und führest mich, du hast die Welt überwunden, auch ich werde es mit Dir vereint. Wohin du mich rufest, ich folge deiner Stimme; und zaudere ich zu folgen, so rufe mich mächtiger u. s. w. Es ist da etwas zugesagt, was gleich gesagt ist, indeß ist es sehr ungewiß, daß es geschehe. Die Hingabe selbst sollte mit derjenigen Stärke ausgedrückt sein, daß, ähnlich den Worten des Apostels, keine Macht im Himmel, auf der Erde und unter der Erde uns voraussichtlich von Christus zu trennen

[redacted]

mehr vermöge. Schon die bekannten Worte: Jesus dir lebe ich, Jesus dir sterbe ich u. s. w. sagen mehr, als das Promissum unsers Formulars. Ebenso sollte bei der Gleichförmigkeit mit Jesus Christus, wo das, was wir als Glieder dieses Hauptes thun werden und leiden sollen, in vielfachem „Sollen“ gegeben ist, — aber unsrer Schwäche wegen erst im Abendmahle von Christus erwartet wird, dort auch wirklich geschehen. Das, was Jesus da in uns ausreinigt, erweicht, zerstört, vernichtet, soll in wirklichen Akten des Abscheues, der Barmherzigkeit, der Selbstüberwindung rc. lebendig vor unsern Geist geführt, und von ihm feierlich in die Welt hin ausgesprochen werden. Was nützt es immer von Erwartungen und Hoffnungen der Art zu reden, die endlich einmal doch in Erfüllung kommen sollen und versprochenermaßen im hl. Abendmahle erfüllt werden sollten. Wenn irgendwo, so war bei Gottes höchst eigener Einkehr im Menschen die Erfüllung aller Hoffnungen und Bitten des Christen in erhebender Zusammenfassung wieder zu geben. Das ist nun auch wirklich großen Theils in der Uebung nach der hl. Communion geschehen, die, wie der Vorsatz, recht oft zum Tisch des Herrn wieder zu kehren, kurz und der Sache anpassend verfaßt ist. Das Leben, wie es sich in und durch Christus in uns gestaltet, ist hier in etwas zusammengefaßt, und das hohe Glück, an Ihm Theil zu haben, und die freundliche Einladung dazu von Seite Gottes, in letzterem anziehend und herzlich gegeben. Da übrigens nebst dem bereits Gesagten diese geistlichen Uebungen auswahlsweise und nur im Laufe eines Jahres vollständig in Anwendung kommen sollen, so ersieht man daraus, wie um so nöthiger es erschien, in jeder derselben die Früchte der wirklichen Einkehr Gottes besser hervortreten zu lassen. Bei all dem Guten dennoch, das auch diese Uebungen haben, vermißt man nicht so fast eine bestimmte Idee für die Behandlung der Sache, als für die Sache und ihre Anordnung selbst. Hätte der Verf. nach einer oder der andern bestimmten Abendmahls-

Idee seinen Stoff zu Grund gelegt und etwa, auch unter Ankündigung der darin zu bezweckenden Glaubens- und Tugendübungen, von der dadurch an die Hand gegebenen jedesmaligen objectiven Wahrheit oder Gnade, die in uns subjektiv werden soll, das sittlich religiöse Leben aus und in dieselbe wieder zurückfließen lassen, — also eine wirkliche durchgängige Einigung des Menschen mit Christus und aller Wahrheit und Gnade in ihm darzustellen versucht, so dürften unsre obigen Anforderungen befriedigt und das Ganze das aussprechen, was man von einem Formulare der Art verlangt.

Drittes Formular.

Zum heiligen Sakrament der Buße.

Dieses wird begonnen mit einer kurzen Reflexion darüber, was das unmündige Kind in der Taufe geworden, welches Glück unserer wartete, wenn wir dieser Taufgnade treulich mitgewirkt und sie bewahrt hätten. Eine innere Stimme mahnt und die Kirche ruft, hierüber sich selbst zu fragen und bei der Mangelhaftigkeit der Selbsterforschung wird auf die Anrufung des heil. Geistes übergeleitet. Dem Anscheine nach also eine Einführung in die erstmalige Beicht. Anders aber belehrt uns die jetzt folgende Gewissenserforschung. Zweierlei ist hier zu bemerken. Einmal, wie der Verf. selbst sagt, kommt das Verfahren hier in Anwendung: mit möglichster Beibehaltung der Ordnung des apostolischen Glaubensbekenntnisses und der zehn Gebote die Glaubenswahrheiten in ihrem lebenskräftigen Kerne und ihrer heiligenden Richtung kurz und bündig hinzustellen. Daran knüpft sich wie von selbst die sittliche Forderung (daher sie auch, der Kürze wegen, nicht eigens in Worte gefaßt ist), darum die Einsicht in das Unwürdige, Häßliche und Unselige ihrer Nichtbeachtung oder Uebertretung (die wie es der Zweck fordert, auch Schritt für Schritt ausdrücklich genannt wird). Offenbar ein Vorzug vor den gewöhnlichen Beichtspiegeln, die nur einzelne sittliche Forderungen aufstellen.

Allein bei jedem zweckmäßigen und praktischen Religionsunterricht wird schon bei gewissen Wahrheiten auf die entsprechende sittliche Beschaffenheit und auf die Einsicht in dieselbe dadurch hingedeutet, daß dort schon die einschlägigen Fragen der Gewissensforschung beigezogen werden. Ob man daher dem frühern Unterrichte und der dadurch gewonnenen Einsicht so wenig zutrauen und das dort Erläuterte wieder in das Formular aufzunehmen habe, bleibt zweifelhaft. Wenigstens wird dadurch der Ueberblick bei der Selbsterforschung nur erschwert.

Sodann ist unverkennbar vom Verf. hier auch der Grundsatz in Anwendung gekommen: Jedes Formular soll an den vorausgegangenen Schulunterricht möglichst anknüpfen, zugleich aber als Hinüberleitung aus dem harmlosen Kindesalter in die kräftigere, kampf- und erfahrungsreichere Periode des reifern Alters dienen können. Wenigstens sprechen hiefür Fragen wie diese: Habe ich das Böse mehr unwissentlich, in betäubtem Zustande, oder gar wissentlich, aber noch mit mehr oder weniger Widerwillen und Widerstreben, oder schon mehr gleichgültig, oder aber, trotz heftigeren Mahnungen meines Gewissens, mit eigentlicher Lust und Bosheit gethan? Waren die Personen, denen ich Böses angethan habe, noch unschuldig, von meinem Alter oder jünger oder älter, von meinem oder vom andern Geschlechte, ledig oder verheirathet? Habe ich Andere durch Schmeicheleien durch falsche Versprechungen, oder gar durch Gewalt zum Schlechten gebracht?

Allein auch hiegegen muß man einwenden, daß dieser Grundsatz hier seine gefährlichste Anwendung findet, und daß für reifere Altersklassen wieder reifere Formulare dienen sollen. Weniger nachtheilig erscheint dessen Anwendung auf die Genugthuung im Ablasse, wo indessen doch auch zu viel gesagt ist, wenn es heißt: „durch langes Sündigen zum Guten schwach geworden, muß ich mich anstrengen, nach und nach neue Kräfte zu sammeln. — Und manche Sünden sind mir zur lieben Gewohnheit geworden.“ Und ferners: „ich habe

durch schlechtes Beispiel, oder eigentliche Verführung, vielleicht auch ihre Seelen verderbt, und welches Unheil mögen sie wieder um sich gestiftet haben!?" Hiezu gehört doch ein sehr reifes Alter; besonders wenn der Ruf von Herzen kommen soll: „O wer kommt mir zu Hülfe!?" „Wer kürzt mir die Tage ab, die ich noch ferne von dem Angesichte Gottes sein soll?" So ruft die Jugend nicht. Im Uebrigen ist die Begriffsentwicklung hier gut und richtig und die kirchlich bestimmte Grundlage ist festgehalten. Auch was die übrigen Theile dieses Formulars betrifft, nämlich die Erkenntniß der Schuld, die aus den Beleidigungen gegen Gottes Majestät, aus dem Nichtachten all der bekannten Mahnungen vor der Sünde und den Strafen derselben, aus den Kränkungen der göttlichen Liebe und dem Mißbrauch seiner herrlichen Gaben und Bestimmungen hervorgeht; der aus dieser Furcht und Liebe hervorgegangene Reueschmerz und der Abscheu vor dem bisherigen Sündenleben, oder die Sinnesänderung; ferner die in Jesu dem Sündenvergeber und Begnadiger geschöpfte Hoffnung und Gewißheit der Sündenvergebung in Ihm, wie sie fortwährend in der Kirche erhalten, und vom Priester an Seiner Statt ertheilt wird, — all das ist dem Bekehrungsprocesse angemessen. Auch in dem freudigen Ausruf nach der hl. Beicht ist das begnadigte und erleichterte Kindes-Herz zu erkennen, wie auch in seiner allseitig und ernstlich vorgenommenen Genugthuung und Bitte um Beharrlichkeit. Außer Wenigem möchten wir dieses Formular für gelungen halten. In Absicht auf die Sprache und Ausdrucksweise selbst in diesen Formularen bemerken wir, daß dieselbe bisweilen sich fast bis zur erhabenen Schreibart steigert, öfters aber auch durch zu langen Periodenbau und Ineinanderschieben von Zwischensätzen, unerachtet der Raum lassenden und scheidenden Pausen, schleppend und schwülstig, ja sogar unverständlich werden muß. Ersteres der Benützung gerühmtester neuerer deutscher Theologen, die namentlich in diesen Stellen nicht für die Jugend geschrieben zu haben scheinen, zuschreibend,



bemerken wir in Bezug auf das Letztere, daß es z. B. S. 40 bis 41 heißt: „und kommt der Tod, der Schreckliche, und verschlingt Millionen und Millionen: auch er muß seinen Raub herausgeben, Du entreißest sie ihm und führest sie — zu Gesundheit und langem Leben, zu freudiger Arbeitsamkeit und Wohlstand und weisem Lebensgenuß, zu Achtung und Liebe bei ihren Mitmenschen und wohlthätigen Einfluß auf selbe — bei ihren Lebzeiten schon und noch nach dem Tode, zu Seelenheiterkeit und freudiger Zuversicht der Sündenvergebung, zu Wahrheit, Tugend und Seligkeit, zu Gott und dem ewigen Leben bei Gott!" Das ist offenbar zu gedehnt. S. 68 lesen wir folgende Stelle: „Nicht bloß mich, auch alle meine Mitmenschen hast Du, Gott! Vater! nach deinem Ebenbilde erschaffen und als Sünder noch mit Erbarmen angesehen, Du, des ewigen Vaters ewiger Sohn! so theuer erlöset, heiligest, leitest und schützest Du, Gott heiliger Geist! alle hast Du, o Gott! berufen zum ewigen Leben!" Es wäre daher zu wünschen gewesen, der Herr Verf. hätte bei seiner Absicht, in diesen Aufsätzen in Kürze Alles, und in solcher logischen und psychologischen Ordnung, und in einer Willen und Herz nicht minder als den Verstand ansprechenden Gedankenverbindung und Sprache wieder zu geben, was in der Schule gelehrt worden ist, vielmehr freier, natürlich unter Festhaltung der nöthigen Principien, gearbeitet, — den Eindruck der Ideen lebhaft in sich erweckt, und ihn durch einzelne glückliche Sprachzüge, eigene und fremde, wiedergegeben, dann würde das Ganze einen eben so bestimmten und festen aber noch freieren Umriß erhalten haben. Hiedurch würde namentlich mehr eine Uebereinstimmung zwischen dem Geist und den Sinnen entstanden sein, deren Produkt zu allen Vermögen des Menschen zugleich spräche und die Sprache selbst würde in dem Bezeichneten mehr verschwunden, die Gedanken mehr sichtbar gelassen worden sein, wogegen die reine Verstandessprache letztere mit ihren vielen Worten mehr verhüllet. Freilich ist das Sache eines beinahe genialen Geistes

Geschichte ist Entwicklung des Lebens. Alles Leben hat seinen ersten Grund, sein letztes Ziel im Göttlichen, der tiefste Inhalt und Bezug der Geschichte ist daher das Göttliche. Was Leben selber sei, ist unerklärbar, die erste That des Lebens ist ein Wunder. Die unmittelbarste Erscheinung des Lebens ist die Natur, das Dasein ist in ihr als bloßes Dasein gesetzt, ihr Gesetz ist die Schwere. Dieses Gesetz sucht aber die Natur stets zu durchbrechen, und des ihr inwohnenden Lebens bewußt zu werden; sie eilt daher von einer Lebensstufe zur andern, durchläuft alle Prozesse, um sich in sich selbst zu erfassen, ringt immer nach einem Höheren, kommt aber nicht von sich los, und sucht nun an Breite und Vielheit der Exemplare zu ersetzen, was ihr an Höhe abgeht. Der Mensch ist ihr zusammenfassender und sammelnder Lebenspunkt. Die Natur sehnt sich nach dem Geiste zurück, sie ahnt ihn schon in ihren höchsten Produktionen, wo der Geist widerscheint, und dieser wiederscheinende Geist ist ihre Schönheit. Der Mensch ist die Vereinigung von Geist und Natur; er knüpft das geschaffene natürliche Leben an das Göttliche an, denn der Weg zum Göttlichen geht durch den Geist. Er ist so der Mittler im Leben der Erde, der Ring, durch den die Kette der Creaturen wieder an den Schöpfer anknüpft; er steht in Vernunft und Freiheit ihr ebenso sehr gegenüber, als er sich auf der andern Seite in ihr Leben einergeben muß. Seine Aufgabe ist, das was er an sich ist, im ganzen Kreise, wohin seine Existenz reicht, darzu[illegible]; er soll die Natur in das Geistesleben aufnehmen, und das mit der Natur geeinte Geistesleben in das göttliche Leben einführen, d. h. die Natur in die Freiheit verklären. Die Lösung dieser Aufgabe ist der Inhalt der Geschichte; die Menschheit soll die Vereinigung von Geist und Natur immer reiner darstellen. Daß der Stoff ein Organ des Geistes wird, geistige Signatur erhält, das ist der Inbegriff des sittlichen Handelns. Das Werden ist die Grundlage der Geschichte; denn der Mensch ist nicht unmittelbar was er sein soll; sondern was er virtuell ist, das soll er actuell werden;

aufzuweisen, die Weltgeschichte im großartigen Gedankenzusammenhange zu überschauen, nicht bloß die laute Welt der Erscheinungen, sondern die geheimnißvollen Kräfte, die alles Geschehene durchwalten, in ihren Wurzeln zu erfassen. Iselin geht auf die Cultur, Weguelin auf die politischen Verfassungen; Lessing erhebt die Geschichtsbetrachtung auf den Standpunkt der Religion; Herder vorzugsweise wies auf den Fortschritt hin von Jahrhundert zu Jahrhundert, von Volk zu Volk; Kant faßte in gedrungener Fassung die Hauptprobleme der Geschichte und die Möglichkeit ihrer Lösung zusammen. Schellings vier Weltalter sind versprochen aber nicht erschienen, in seinen academischen Vorlesungen weist er Christus als den Mittelpunkt der geschichtlichen Bewegungen nach; Wagners und Anderer nicht zu gedenken, haben Görres und Steffens nach ihm Treffliches geleistet. Schlegels Philosophie der Geschichte enthält einen reichen Schatz tiefer Ansichten, es ist eines der glänzendsten Werke der neueren katholischen Literatur. Hegels Philosophie der Geschichte ist, wie selbst seine Schule eingesteht, das schwächste seiner Werke, doch sind die Abschnitte über China, Indien, Griechenland ausgezeichnet. Braniß hat tiefe Anschauungen. Ebenso schöne als tiefe Ansichten über Philosophie der Geschichte finden sich in Staudenmaiers „Geist der göttlichen Offenbarung oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christenthums. Gießen 1837“ und einzelne Aussprüche in seiner Encyclopädie der theologischen Wissenschaften und seiner Philosophie des Christenthums, und es ist nur zu wünschen, daß dem Verfasser recht bald Zeit und Gelegenheit werden möge, dieses großartige Werk, als dessen vierter Band eine Philosophie der Geschichte versprochen ist, zu vollenden.

Der Verfasser oben angezeigter Schrift, welcher sich an Daub gebildet zu haben scheint, hat die Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, welche er im Museum zu Carlsruhe gehalten hat, herausgegeben. Wir wollen versuchen die Hauptgedanken seiner Schrift herauszuheben:

Geschichte ist Entwicklung des Lebens. Alles Leben hat seinen ersten Grund, sein letztes Ziel im Göttlichen, der tiefste Inhalt und Bezug der Geschichte ist daher das Göttliche. Was Leben selber sei, ist unerklärbar, die erste That des Lebens ist ein Wunder. Die unmittelbarste Erscheinung des Lebens ist die Natur, das Dasein ist in ihr als bloßes Dasein gesetzt, ihr Gesetz ist die Schwere. Dieses Gesetz sucht aber die Natur stets zu durchbrechen, und des ihr inwohnenden Lebens bewußt zu werden; sie eilt daher von einer Lebensstufe zur andern, durchläuft alle Prozesse, um sich in sich selbst zu erfassen, ringt immer nach einem Höheren, kommt aber nicht von sich los, und sucht nun an Breite und Vielheit der Exemplare zu ersetzen, was ihr an Höhe abgeht. Der Mensch ist ihr zusammenfassender und sammelnder Lebenspunkt. Die Natur sehnt sich nach dem Geiste zurück, sie ahnt ihn schon in ihren höchsten Produktionen, wo der Geist widerscheint, und dieser wiederscheinende Geist ist ihre Schönheit. Der Mensch ist die Vereinigung von Geist und Natur; er knüpft das geschaffene natürliche Leben an das Göttliche an, denn der Weg zum Göttlichen geht durch den Geist. Er ist so der Mittler im Leben der Erde, der Ring, durch den die Kette der Creaturen wieder an den Schöpfer anknüpft; er steht in Vernunft und Freiheit ihr ebenso sehr gegenüber, als er sich auf der andern Seite in ihr Leben einergeben muß. Seine Aufgabe ist, das was er an sich ist, im ganzen Kreise, wohin seine Existenz reicht, darzustellen; er soll die Natur in das Geistesleben aufnehmen, und das mit der Natur geeinte Geistesleben in das göttliche Leben einführen, d. h. die Natur in die Freiheit verklären. Die Lösung dieser Aufgabe ist der Inhalt der Geschichte; die Menschheit soll die Vereinigung von Geist und Natur immer reiner darstellen. Daß der Stoff ein Organ des Geistes wird, geistige Signatur erhält, das ist der Inbegriff des sittlichen Handelns. Das Werden ist die Grundlage der Geschichte; denn der Mensch ist nicht unmittelbar was er sein soll; sondern was er virtuell ist, das soll er actuell werden;

dieß ist die Erziehung beim einzelnen Menschen, bei der Menschheit die Arbeit ihrer Geschichte. Der Mensch ist ein ewig werdender, das Bewußtsein seiner Aufgabe reicht daher immer über ihre wirkliche Erfüllung hinaus, der Mensch hat daher ein Bewußtsein seiner unendlichen Bestimmung, seine Geschichte reicht daher über sein irdisches Dasein hinaus. Im Glauben erschwingt er sich immer zu größerer Höhe. Die Geschichte ist so die harmonische Entwicklung des Menschengeschlechtes in einem unendlichen Fortschritte; ein großartiges Epos.

Aus der ewigen Quelle des Geistes empfange der Mensch fortwährend Geist, und was er empfangen, soll er in freier Selbstthätigkeit darstellen, das ewige Gesetz seines Daseins soll in ihm als freie Seele leben. Es liegt ihm aber die Gefahr nahe, den ewigen Grund, in dem er wurzelt und seine empfangende Seite zu läugnen, und sich rein als selbstthätig und selbstständig zu betrachten, mit andern Worten: es liegt ihm die Möglichkeit nahe, böse zu sein. — Reiz dazu bot seine sinnliche Seite; daß das Böse wirklich, ist historische Thatsache; das Böse aber ging von der Sinnlichkeit durch die Eitelkeit zum Hochmuthe, und in seiner Selbstfixirung liegt eine dämonische Tiefe.

Dadurch, daß der Mensch sich von seinem ewigen Grunde losriß, wurde er nicht frei, sondern abhängig von der Natur, verschlungen in ihre Katastrophen, die schöne Einheit hörte auf und Schmerz und harte Arbeit begann, es ist keine harmonische Entwicklung mehr, sondern Kampf und Zwiespalt, keine Einheit mehr, sondern Parteiung; die Geschichte hört auf ein Epos zu sein, sie ist eine Tragödie geworden. Jedoch änderte das Böse am Grundschema nichts, denn seine Siege sind nicht bleibende, sondern bloß an der Darstellungsform.

Die Entwicklung der Menschheit bedarf immer eines Bodens, auf dem sie vorgeht (und hier ergibt sich die Frage nach dem Einfluß der Natur auf den Menschen — geographische Grundlage der Geschichte —) und lebendiger Organismen, durch welche sie ihre Ideen verwirklicht, es sind dieß

Völker und Individuen. Ein Volk wird zum Volk durch das Bewußtsein seiner selbst. Groß werden diejenigen Individuen in demselben, welche seinen Genius in Wort und That erfassen und offenbaren, in denen ein Volk sein eignes Bewußtsein, sein Gesetz anschaut.

Das Selbstbewußtsein eines Volkes hängt am innigsten mit seinem religiösen Bewußtsein zusammen. Jedes Volk ist eine characteristische Darstellung einer besondern Sphäre der Menschheit. So viele Ideen, so viele eigentliche historische Völker. — Der allgemeine Rahmen endlich, in dem die Geschichte sich bewegt, ist die Zeit; die Geschichte ist Leben, und seine Gliederungen Perioden. Die Periode ist der zeitliche Verlauf einer Geschichtsidee; durch die Zeit steigen die ewigen Ideen in die erscheinende Wirklichkeit. Der Form nach haben alle Perioden eine gewisse Gleichheit. Dem Inhalt nach ist jede anders, daher auf der einen Seite nichts Neues unter der Sonne geschieht, auf der andern aber stets ein Fortschritt stattfindet. Harmonisch schlängen sich die Perioden ineinander, wenn nicht die Macht des Bösen große Kämpfe herbeiführte; der Abschluß einer Periode ist immer von sittlichem Verfall begleitet, doch müssen alle Einseitigkeiten, alles Schlechte dazu dienen, zuletzt den Plan des großen göttlichen Ganzen auszuführen. In zwei große Weltalter theilt sich die bisherige Geschichte: in die Zeit der vorwaltenden Naturmacht oder des Heidenthums, und in die Zeit der vorwaltenden Geistesmacht. In jedem zeigt sich eine Trilogie: Thesis, Antithesis und Synthesis. — Im Allgemeinen sind Hauptunterschiede beider Weltalter, daß im Alterthume die Völker successiv die Idee des Lebens ausdrücken, eines das andere ablöst in der Rolle, das welthistorische Volk zu sein, daß sie schnell verwelken und jedes im Gegensatze gegen das andere seine Aufgabe vollbringt; während in der christlichen Zeit alle Völker eine Menschheit ausmachen, in dem Umwandlungs-, Entwicklungsprocesse vorgehen, daß im Alterthum alles durch Selbsterzeugung einzig bedingt ist, während der christlichen Selbstentwicklung das

göttliche Leben hervorrufend und normgebend zur Seite geht, daß im Alterthume sich die Gewalt des Pathos, in der christlichen Zeit hingegen die Macht der göttlichen Idee bethätiget.

In China findet unser Verfasser das Prinzip der Pietät, der kindlichen Ehrfurcht repräsentirt; der Chinese ist ein Kind, und da seine Stufe seit Jahrtausenden fixirt ist, ein altkluges Kind. In Indien ist eine höhere Stufe, der Bruch des unmittelbaren Kindheitslebens, der Einblick in die Tiefen des Daseins, die Erkenntniß des Bösen. Der Inder hat eine Erinnerung des ursprünglichen Lebens, und den Schmerz, daß der Geist Natur geworden ist; das Leben erscheint ihm als Sünde, den er durch die Macht des Gedankens und der Askese aufheben will. Den Zwiespalt der Natur faßt der thatkräftige Perser als Kampf zwischen Licht und Finsterniß. Aegypten und Kleinasien führen das orientalische Leben in den Westen hinüber, Aegypten, indem es sich an Indien anschließt, Kleinasien als stetes Land des Ueberganges. — Der Charakter des ganzen Orients ist Pantheismus, Symbolik, Maaßlosigkeit und neben Fratzenhaftem Erhabenheit. Wenn beim Orientalen das Relative vor dem Absoluten schwindet, wenn er unfähig ist seine Idee in thatkräftigem Leben zu zeigen, wenn bei ihm nur die Vergangenheit ihr Recht hat, so erscheint dagegen dem Griechen das Allgemeine nur im Einzelnen, das organische Ganze nur in der harmonischen Bildung der Einzelnen, zwischen Idee und Natur kein Gegensatz; Gegenwart und Frische des Handelns, öffentliches Wesen sind hier die Hauptinteressen; die Griechen sind das Volk der Kunst und der Freiheit; selbst ihre Götter sind nur schöne Gestalten der dichtenden Phantasie und ein republikanischer Verein unter Zeus Präsidentschaft. — Das griechische Leben selbst hat drei Epochen; in der ersten löst es sich los vom Orient — das Sklavenwesen ist ein Ueberrest des orientalischen Familienprinzips —; in der zweiten erreicht es seinen Höhepunkt, in der dritten wirkt es auf den Orient zurück. Der Mann, in welchem dieß vorzugsweise geschieht, ist Alexander. Er ist der griechische Königsjüngling,

der durch Aristoteles alle Strahlen des griechischen Lebens in sich gesammelt hat, und nun auszieht, um Asien damit zu durchdringen und zu beleben, und die Linien des griechischen Geistes über die ganze Erde zu ziehen. — Rom ist die sammelnde Macht des Alterthums, der Mittelpunkt, in welchem alle Fäden des antiken Lebens zusammenlaufen; seine Aufgabe ist, alle vorhandenen Elemente in Eins zu verschmelzen. Es ist nicht reich an Ideen, aber es concentrirt, es ist stark an innerer Festigkeit und Mannessinn; das Ziel, das ihm beständig vor Augen schwebt, ist die Weltherrschaft: **tu regere populos memento.**

Sofern der Mensch seine Aufgabe vollführt, handelt er sittlich; alles sittliche Handeln ist ursprünglich ein geniales, produktives, trägt den Charakter der ursprünglichen Schöpfungsenergie an sich, denn alle Schöpfung ist nur Individualisiren des Allgemeinen; das Allgemeine ist die Idee. Das sittliche Handeln geht vom Allgemeinen aus und führt dasselbe in ein Einzelnes ein; daher ist immer dabei eine Begeisterung, die von der Macht des Allgemeinen herrührt. Das Allgemeine ist die Gattung der Menschheit, wie sie als Idee in Gott von Ewigkeit ruht. Die Erkenntniß der Menschheit ist aber unmöglich ohne Erkenntniß Gottes. Dem Alterthum fehlt der richtige Schöpfungsbegriff, also auch der vollkommene Begriff des sittlichen Handelns, denn es verwechselte den göttlichen Lebenspunkt im Menschen mit dem natürlichen. Das Selbst wurde als Gott angesehen. Das Alterthum ist daher fortwährende Selbstentwicklung, aber auch Selbstvernichtung. Die Blüthe verfällt schnell. Neben dem Verfall gehen immer Heilsversuche nebenher, sie wollen das Ursprüngliche wieder herstellen; gelingen aber nicht, da dieß Ursprüngliche selbst ein Verkehrtes ist, denn dem Selbstbewußtsein fehlt seine Begründung im Gottesbewußtsein. Der Widerspruch zeigt sich vorzugsweise in der Göttermischung, im Principate, in der Herrschaft der Reflexion. Ein Gefühl der Leerheit und Sattheit herrscht zuletzt, und eine Sehnsucht zieht durch aller Herzen. Rom ist nur produktiv

Centrum selbst ein bestimmtes Bewußtsein und Gewissen inwohnen, d. h. es muß als ein historisches individuelles Leben erscheinen. Das Bewußtsein der menschlichen Natur will einen letzten Punkt, in welchem es sich zusammenschließend erfaßt. Dieser letzte Punkt kann aber nur im Gottesbewußtsein liegen. Da nun durch die Täuschung des Bösen dieser abschließende Punkt im Selbst gefaßt war, so mußte sich, damit eine Heilung möglich werde, eine Lebensgestalt darbieten, in welcher jenes schöpferische Wort in Gott in der Form eines menschlichen Bewußtseins eingieng; daher kommt es, daß durch die Erscheinung Christi die Idee der Geschichte erst in völlige Klarheit tritt, weil ein volles Bewußtsein über den Organismus der Geschichte in ihm und durch ihn aufgegangen ist." — Christus ist die Erfüllung der Weissagungen Israels, denn in ihm einigen sich durchaus die Thätigkeit Gottes und der subjektive Gehorsam und Glauben, die im israelitischen Leben noch nicht vollständig verschmolzen waren; er ist die Erfüllung aller Ahnungen des Heidenthums, denn die Ideen des Logos und Heroenthums, die das Alterthum durchziehen, finden in ihm ihre volle Verwirklichung; Christus ist aber nicht blos dieß, sondern er schließt eine neue Quelle des Lebens und der Geschichte auf durch seine Einheit mit Gott und seinem Handeln in und aus der Einheit mit Gott; die schöpferische Wirksamkeit des ewigen Wortes selbst tritt mit ihm in die Geschichte ein. Hoheit und Demuth ist in ihm absolut vereint, und dadurch der Grundirrthum des abnorm gewordenen Handelns — Läugnen des Receptiven und Hervorheben des Produktiven — aufgehoben.

In Christus beginnt ein neues Weltalter, alle Ideen sind begründet in dem Leben Gottes; ein Organismus ist in der Menschheit hergestellt; die Völker treten im Zusammenhang auf; das Handeln, so individuell es auch ist, hat seine stete Beziehung auf das Ganze der Menschheit; produktives und reproduktives Handeln sind verbunden, Kirche und Staat führen das Leben ins Göttliche, und die Natur ins Geistige hinüber.

— Die Aufgabe der Gemeinde, die Christus stiftete, und der er den heiligen Geist ertheilte, ist, Christi Leben zum Leben der Menschheit zu machen. Mit der Zerstörung Jerusalems, welche die nothwendige Folge des Zurückweisens Christi ist, erkennt die Gemeinde die Aufgabe, in die Weltgeschichte einzutreten. Rom unter den Kaisern bildet den Uebergang von der alten Welt zur neuen. Eigentliche Träger der neuen Zeit sind die Germanen; die tiefsten Eigenthümlichkeiten des Christenthums sind in ihrem Wesen schon zu Grunde gelegt: schöpferische Kraft, frisches urkräftiges durchaus originelles Leben, Religiosität, der unendliche Werth des Individuums, der sich im Princip der Ehre ausspricht, und Hingebung und Treue. Die Völkerwanderung erschütterte die alte Welt, und bereitete eine neue vor. Die römische Bildung und die germanische Kraft verbindet Karl der Große; er stellt das geschichtliche Thema des Mittelalters auf: nationale und kirchliche Einheit, Kaiserthum und Papstthum. Beide wollen einseitig die Einheit des Menschengeschlechts darstellen, gerathen darum in Kampf miteinander, in dem die Macht beider gebrochen wird. Das Mittelalter ist Zeit des Uebergangs und hat die alte Welt mit der neuen zu vermitteln. Die neuen Ideen suchen angemessene Formen, und finden sie nicht; daher überall das Symbolische, unter den kämpfenden Elementen ist kein Gleichgewicht. Das Mittelalter ist die Zeit der Formlosigkeit, überall zeigt sich Spannung: Askese auf der einen, Leidenschaft auf der andern Seite; der Geist des Abentheuers und der Feudalität in Kirche und Staat. — Mit der Völkerwanderung beginnt das Mittelalter, in den Kreuzzügen hat es seine Höhe erreicht, die Entdeckung fremder Welttheile ist seine letzte That. Das Städtewesen, die Buchdruckerkunst, das neue Kriegswesen machen ihm ein Ende; vor der Klarheit der hellenischen Welt, die seit Konstantinopels Fall erkannt wird, erbleichen die Phantasieen des Mittelalters. — Es beginnt die Reformation, deren vorzugsweise Momente das Individuelle, die Scheidung und der sittliche Organismus

sind. Die Scheidung ist eine dreifache: Trennung von Kirche und Staat, Befreiung von den Fesseln der aristotelischen Philosophie und von der Herrschaft des römischen Rechtes. Die Reformation hat aber auch ihre Gefahren: Ablösung des Individuums von seinem letzten Lebensgrunde (Subjektivismus und Pantheismus), fortgesetzte Scheidung der vorhandenen Elemente bis zur Atomistik hin, vorwiegende Geltung des nur politischen Interesses. Gegen die Vorherrschaft der Kirche jetzt die Vorherrschaft des Staates, der durch die Reformation sein inneres Leben wieder erhielt. Im Papstthum hatten die Staaten früher ihre ideale, im Kaiser ihre reale Einheit. Diese ist zertrümmert; jetzt das Streben, eine Gleichheit unter verschiedenen Größen zu erhalten, das System des Gleichgewichts. Die ganze Zeit sollte umgeschaffen, das Mittelalter völlig vernichtet werden durch die Revolution. Es ist die Zeit der frei und zuletzt tollgewordenen Subjektivität. Darum auch das Christenthum verfolgt, weil dieses das subjektive Leben in der Zucht und Kraft des objektiven regelt und dadurch frei macht. Die Resultate der Revolution in das Leben der Völker einzuführen, war die Aufgabe Napoleons. Unsere Zeit ist die des Uebergangs, des Kampfes zwischen moderner Barbarei der Reflexion und einseitiger Reminiscenz des Mittelalters; ihre Aufgabe: die wahren Richtungen beider Zeiten zu vereinigen. Als Ziel der Geschichte steht vor uns: daß zum gemeinsamen Lebensverkehr die Theile der Erde zusammentreten (culturhistorische Bedeutung des Handels und Amerikas), daß durch Emancipation der Sclaven und durch Verbreitung des christlichen Glaubens das vorangeschrittene Brudergeschlecht die zurückgebliebenen und aus dem Lebenscentrum gesprengten Brüder mit barmherziger Hand aufnehme, die Religion allein vermag diesen das wahre Leben wieder zu geben; daß die Nationen in ihrer Individualität bleiben, zugleich aber sich als Glieder der ganzen Menschheit erkennen; daß in Verfassungen und Bundesrechten die wahre Mitte zwischen Monarchie und Republik gefunden, und das wahre

Verhältniß zwischen Staat und Kirche bestimmt werde. In reiner Hingabe an die götlichen Ideen liegt die Lösung dieser Aufgabe.

Dieses sind in der oben angezeigten Schrift die Grundgedanken, die wir herauszuheben versucht haben. Der Verf. selber nennt seine Arbeit einen Versuch; das Feld der Geschichte ist so unendlich groß, die Seiten, die sie darbietet so mannigfaltig, das Einzelne noch zu wenig durchgearbeitet, daß es erst später einem Genius möglich werden wird, vom göttlichen Geiste durchhaucht, ein Anordner des ganzen großen Epos zu werden. Wir können mit dem Verfasser in Vielem nicht übereinstimmen, seine Christologie ist zu schwankend, die Abschnitte über Indien China Persien zu kurz und nach den Leistungen von Hegel und Braniß zu schwach; höchst gewagt und unbewiesen ist die Behauptung, daß das Mittelalter die Zeit der Formlosigkeit sei. In den Ansichten über die Reformation wollen wir mit dem Verfasser nicht rechten. Wir glauben aber überhaupt bemerken zu müssen, daß derartige Arbeiten erst in ausführlicher wissenschaftlicher Form ihre wahre Bedeutung bekommen. Mit dem genialen Scizziren kommt die Sache wenig vorwärts.

Doch alle Anerkennung verdient die gewandte Behandlung des reichen Stoffes, die blanke Sprache, der frische ermuthigende Geist, der durch das Ganze weht. Diejenigen Partieen, in welchen der Verfasser seine Gedanken ausführlicher dargelegt und zu begründen gesucht hat, enthalten viele neue, in hohem Grade geistreiche Bemerkungen. Und finden wir die Christologie des Verfassers auch nicht in jeder Beziehung hinreichend, immer hat er doch den schweren und schönen Versuch einer wissenschaftlichen Deduktion gemacht, und gehört nicht zu denen, die die größte Thatsache der Geschichte ignoriren und um Christus herumgehen. Jedenfalls stimmen wir aber mit dem überein, was der Verfasser über die Bedeutung des Christenthums für die Zukunft sagt: Richten wir von hier den Blick noch einmal auf das geschicht-

liche Leben, so werden wir leicht einsehen, in welch engem Verhältnisse dasselbe zum Christenthum steht. Muß ja doch Jeder die Hauptwege, welche die Geschichte noch zu verfolgen hat, aus der Quelle des christlichen Geistes schöpfen, um zu seinem Ziel zu gelangen. Die größte Wirkung nach außen kommt von der tiefsten innern Ursache her. Gerade das einfache, die Welt scheinbar fliehende und zurückgezogene Christenthum bringt die großartigsten weltgeschichtlichen Wirkungen hervor. Es gibt eine Rede unter den Menschen, welche die Zeiten des Christenthums abgelaufen erklärt; wir aber sagen: für das Christenthum beginnen erst seine großen Zeiten in der Geschichte. Das Bewußtsein bildet die große Macht in der Weltentwicklung; aber dem Bewußtsein seine vereinzelnde Macht zu nehmen, es zu einer vereinigenden Macht umzuschaffen, indem es an das höchste Bewußtsein angeknüpft wird, aus dem Baum der Erkenntniß des Bösen und Guten einen Lebensbaum zu machen, das ist ja die tiefste erlösende Macht des Christenthums.

Eine wahre Kritik zu üben, wer vermag daß so, als wo die Uebung derselben in den Händen der Wahrheit und Liebe liegt? Die Synthesen in der Geschichte zu knüpfen, wo sollte dieß eher geschehen als da, wo die höchste verknüpfende Macht, die des Christenthums gegeben ist? Sehen wir von den Verbindungen des Handels, vom Weltverkehre ab, als welcher in dem Reiche der natürlichen Lebensbedingungen liegt — alles Uebrige, was wir als Probleme der Geschichte erkannt haben, Vereinung der Nationen, Verfassungen sittlicher Funktionen — dieß Alles ist mit der Thatsache des Christenthums von Anfang an gegeben, dieß sind die eigentlichen ethischen Gebiete, in welchen das Christenthum zu arbeiten hat. Jene große Frage der Verhältnisse der göttlichen Weltregierung zur menschlichen Freiheit, wo tritt sie uns so gelöst entgegen wie in der Erscheinung Christi, wo Freiheit, Selbstständigkeit, Hingabe und Gehorsam ganz in Eins zusammenfallen. Und endlich, wer füllt uns den Rest aus, der immer zwischen der Erschei-

Verhältniß zwischen Staat und Kirche bestimmt werde. In reiner Hingabe an die göttlichen Ideen liegt die Lösung dieser Aufgabe.

Dieses sind in der oben angezeigten Schrift die Grundgedanken, die wir herauszuheben versucht haben. Der Verf. selber nennt seine Arbeit einen Versuch; das Feld der Geschichte ist so unendlich groß, die Seiten, die sie darbietet so mannigfaltig, das Einzelne noch zu wenig durchgearbeitet, daß es erst später einem Genius möglich werden wird, vom göttlichen Geiste durchhaucht, ein Anordner des ganzen großen Epos zu werden. Wir können mit dem Verfasser in Vielem nicht übereinstimmen, seine Christologie ist zu schwankend, die Abschnitte über Indien China Persien zu kurz und nach den Leistungen von Hegel und Braniß zu schwach; höchst gewagt und unbewiesen ist die Behauptung, daß das Mittelalter die Zeit der Formlosigkeit sei. In den Ansichten über die Reformation wollen wir mit dem Verfasser nicht rechten. Wir glauben aber überhaupt bemerken zu müssen, daß derartige Arbeiten erst in ausführlicher wissenschaftlicher Form ihre wahre Bedeutung bekommen. Mit dem genialen Scizziren kommt die Sache wenig vorwärts.

Doch alle Anerkennung verdient die gewandte Behandlung des reichen Stoffes, die blanke Sprache, der frische ermuthigende Geist, der durch das Ganze weht. Diejenigen Partieen, in welchen der Verfasser seine Gedanken ausführlicher dargelegt und zu begründen gesucht hat, enthalten viele neue, in hohem Grade geistreiche Bemerkungen. Und finden wir die Christologie des Verfassers auch nicht in jeder Beziehung hinreichend, immer hat er doch den schweren und schönen Versuch einer wissenschaftlichen Deduktion gemacht, und gehört nicht zu denen, die die größte Thatsache der Geschichte ignoriren und um Christus herumgehen. Jedenfalls stimmen wir aber mit dem überein, was der Verfasser über die Bedeutung des Christenthums für die Zukunft sagt: Richten wir von hier den Blick noch einmal auf das geschicht-

neuern Literatoren als sein Charakter falsche Anschuldigungen erlitt. Noch vor Kurzem getraute sich Prutz („der Göttinger Dichterbund. Zur Geschichte der deutschen Literatur. Leipzig bei Wigand 1841“), den edlen Mann den Weißlingen oder Clavigo des Göttinger Bundes zu nennen. Denn wie Clavigo zwischen der Leidenschaft der Liebe und der Leidenschaft des Ehrgeizes, zwischen Recht und Unrecht hin und her schwanke, so schwanke Stolberg zwischen Fanatismus der Freiheit und Unfreiheit, Aufklärung und Verfinsterung; wie Weißlingen zwischen dem alten biedern Götz und dem verschlagenen Rathe des Pfaffen, so schwanke Stolberg zwischen Voß und den Freunden aus dem Münsterlande; aber der Pfaffe siege, das Münsterland siege, Stolberg wende sich den Heiligen und Rosenkränzen zu. Sein Licht habe nur glänzen und wärmen wollen, seine Bildung sei nie zur eigentlichen Sittlichkeit geworden; der Kern seines Wesens sei die schlechte endliche Persönlichkeit, das edelmännische Bewußtsein gewesen; dieses habe er nur sichern und befriedigen können in der katholischen Kirche, die ihre Ahnen, Stammregister, ihre Parias hat, die sie verachten kann wie der Edelmann den Bürger; hier habe er seine That vergessen können, seinen Verrath nämlich am Geiste, dessen köstliche Gemeinschaft, die einzig wahre Gemeinschaft, sich von keinem Papste schenken, sondern nur durch die eigene freie That des Individuums sich erregen lasse. (386—394.)

Ohne die Vorwürfe, welche der edle deutsche Mann je erfahren hatte, zu berücksichtigen und zu widerlegen hat Herr Nicolovius nach dem Grundsatze: „Die Wahrheit ist das Licht, das sich selbst und den Irrthum beleuchtet“ schlicht und einfach das Leben Stolbergs dargestellt. „Mir thut es wohl, sagt er, zu einer Zeit, in der einmal wieder von unmäßig wuchernden kritischen und dialektischen das Bestehende zernagenden Talenten die den Staat und die Kirche zerstörende Ansicht verbreitet wird, daß jener Stern ein Irrlicht und jene Weisen des Morgenlandes Narren gewesen sind; zu einer Zeit, wo

wieder jener Geist, der stets verneint, den Sohn Gottes, welcher aller Welt Widersprüche ungeachtet die Welt geheiligt hat, seiner göttlichen Würde zu entkleiden sucht; zu einer Zeit, in welcher Christus, der vor dem hohen Priester schwur, er sei Gottes Sohn, des Meineids beschuldigt wird, zum Beweise, daß Dankbarkeit auf Erden nicht ausgestorben ist, an einen hervorragenden Mann zu erinnern, dessen ganze Erscheinung daran mahnet, daß der Allliebende uns sein Ebenbild ungetrübter in einzelnen Menschen zeigt." Seine Absicht hat der verehrte Verfasser vollkommen erreicht; er hat uns eine gemüthvolle, treue Darstellung besonders der religiösen Entwicklung Stolbergs gegeben, und wir verfolgen die Dialektik seiner religiösen Anschauung von dem Augenblick an, wo er an Lavater schreibt: „Das neue Halbchristenthum, welches den Sohn Gottes nur zum größten und besten Gesandten Gottes macht, kann nicht bestehen, da ihm die Bibel auf allen Seiten widerspricht" „der sonderbare Nazarener verhieß jedem ernsten und demüthigen Forscher und Fleher um Wahrheit die feste Ueberzeugung. Thut die Werke, die ich thue, und prüfet, ob meine Lehre von Gott sei! Und darauf läßt es auch jeder wahre Vertheidiger des Christenthums ankommen. Es sage mir ein Sterbender (und im Tode ist Wahrheit!) es sage mir ein Sterbender: „Ich lebte nach der Lehre Jesu, ich rang nach Ueberzeugung und fand sie nicht, ich sterbe ohne Hoffnung;" durch die religiösen Zweifel, durch die Studien, welche er unternimmt, um zur Wahrheit zu gelangen bis zur Zeit, wo er von der Kälte des Verstandesglaubens, vom Protestantismus, in dem er nur Zerspaltung und Verwirrung sah, sich zur alten Kirche hinwandte, welche die Bedürfnisse des Herzens wie die Ansprüche des Verstandes zu befriedigen vermag, welche als hehre Bewahrerin christlichen Geistes ewig neu, selbst nach Stürmen verjüngt dasteht; denn Christus baute seine Kirche auf einen Fels, an dem die anschlagenden Wellen der Zeit nur den Unrath wegspielen. Nach langem innern Kampf erlag er der Gewalt der Wahr-

heit und trat mit festem reinem Sinn nebst seiner Gattin zur katholischen Kirche über. Am Pfingstfeste 1800 legten sie in der Hauskapelle der Fürstin von Gallitzin in die Hände des ehrwürdigen Overberg ihr katholisches Glaubensbekenntniß ab. Mit Ausnahme der ältesten Tochter folgten sämmtliche Kinder.

Stolbergs Uebertritt war eine bedeutungsvolle Erscheinung in der damaligen Zeit, und zog ihm von der Mehrzahl der Zeitgenossen, selbst von den Gefeiertsten der Nation Tadel und Spott zu. Jacobi konnte Stolbergs Ueberzeugung unmöglich für eine redliche halten, und hörte schon das Hohngelächter der Hölle über diese fromme That. Nicht ein unschuldiger Wahnsinn, sondern ein Gemisch von Leidenschaften habe diesen Schritt veranlaßt. Der römisch katholischen Lehre, die er hasse, stehe die göttlich katholische gegenüber, die sich nicht scheut zu sagen, „daß alle förmliche Religion als solche nur Lamadienst, nur ein Kothfressen sei.“ Gleim sprach vom Abfall eines einst hochgeschätzten Mannes von seinem bisherigen Gott und uns. Jean Paul meinte: „Stolbergs Uebertritt kann doch nur als Irrthum erscheinen nicht als Sünde.“ Herder hielt es für intolerant und unedel über Stolbergs Gemüthskrankheit zu spotten. Lavater allein rief ihm die schönen Worte zu: „Werde die Ehre der katholischen Kirche! Uebe Tugenden, welche den Unkatholischen unmöglich sein werden! Thue Thaten, die beweisen, daß deine Aenderung deinen großen Zweck hatte und nicht verfehlte. Werde ein heiliger Borromäus. Sei allen ein leuchtendes Beispiel der Tugenden. Laß uns unsere Rechtgläubigkeit durch die vollkommenste Liebe beweisen. Wer Gutes thut, ist in Gott; wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott in ihm.“

Stolberg rief Allen die Worte Laharpe's zu: Ich habe geglaubt, sobald ich untersucht habe. Untersuchet auch, so werdet ihr auch glauben. Und sein Ziel war beständig nach Hemsterhuys schönem Worte: à diriger nos effets d'accord avec l'immense torrent de la volonté suprême. Und wenn

seiner übrigens reinen Jugend der Charakter der Sturm- und Drangperiode, worüber Göthe — obschon er selbst sehr davon befangen war — spöttelt (Wahrheit und Dichtung IV) anklebt, so zeigt sich Stolberg fortan im schönsten Lichte, sein Herz erglüht für alles Edle und Große, Gute und Erhabene. Er ist ein Vorbild als Gatte und Familienvater; er bricht sich selber ab, um Arme und Nothleidende zu unterstützen; er dichtet und arbeitet eifrig und liefert treffliche Werke. Er nimmt den innigsten Antheil an des Vaterlandes Wohl und Weh. Als die große Stunde der Befreiung von fremdem Joche schlug, schickte er drei Söhne unter die Schaaren derer, die für das Vaterland fochten. Der Eine von ihnen starb in der Schlacht bei Ligny an einer spartanischen Heldenwunde. Jetzt da eine in ihrer Blüthe so schöne Blume im Kranz seiner Kinder fehlte, schrieb er einem Freunde: „Ja der Herr hat Alles wohlgethan; er hat meinen Sohn für einen treuen Kampf belohnt, nachdem er ihn zu einem Ernste der Gesinnung und zu einer kindlichen Demuth hatte kommen lassen, die Alles übertraf, was wir davon erwarten konnten. So verödet die Stelle ist, wo meine Augen ihn sahen; so tief mein Herz zerrissen ist: so halte ich mich dennoch für einen glücklichen Vater. Denn er ist bei unserm Erlöser, bei dem Quell der Liebe, auf dessen Gnade und Verdienste er allein traute."

Das ist der Mann, dem Adelsstolz und Verrath am deutschen Geiste vorgeworfen wird; den wir aber als einen der Edelsten und Begabtesten preisen müssen, die unser Vaterland aufzuweisen hat. „Eine unbefangene Nachwelt wird Fr. L. Stolberg sehr hoch stellen" sagt Niebuhr mit Recht.

Wenn der Verf. meint, daß seine Schrift, bei der eigene Quellen vorlagen, welche über Stolbergs äußeres und inneres Leben neue Andeutungen darbieten, einem künftigen Biographen willkommen sein werde, geben wir ihm hierin vollkommen Recht, wünschen sogar, Nicolovius möchte diese Biographie selbst übernehmen; die vorliegende Schrift beschäftigt sich vor-

[redacted]

heit und trat mit festem reinem Sinn nebst seiner Gattin z
katholischen Kirche über. Am Pfingstfeste 1800 legten sie
der Hauskapelle der Fürstin von Gallitzin in die Hände d
ehrwürdigen Overberg ihr katholisches Glaubensbekenntn
ab. Mit Ausnahme der ältesten Tochter folgten sämmtli
Kinder.

Stolbergs Uebertritt war eine bedeutungsvolle Ersch
nung in der damaligen Zeit, und zog ihm von der Mehrza
der Zeitgenossen, selbst von den Gefeiertsten der Nation Tad
und Spott zu. Jacobi konnte Stolbergs Ueberzeugung u
möglich für eine redliche halten, und hörte schon das Hoh
gelächter der Hölle über diese fromme That. Nicht ein u
schuldiger Wahnsinn, sondern ein Gemisch von Leidenschaft
habe diesen Schritt veranlaßt. Der römisch katholischen Leh
die er hasse, stehe die göttlich katholische gegenüber, die si
nicht scheut zu sagen, „daß alle förmliche Religion als sol
nur Lamadienst, nur ein Kothfressen sei.“ Gleim sprach vo
Abfall eines einst hochgeschätzten Mannes von seinem bisherig
Gott und uns. Jean Paul meinte: „Stolbergs Uebertr
kann doch nur als Irrthum erscheinen nicht als Sünde
Herder hielt es für intolerant und unedel über Stolber
Gemüthskrankheit zu spotten. Lavater allein rief ihm d
schönen Worte zu: „Werde die Ehre der katholischen Kirch
Uebe Tugenden, welche den Unkatholischen unmöglich s
werden! Thue Thaten, die beweisen, daß deine Aenderu
deinen großen Zweck hatte und nicht verfehlte. Werde e
heiliger Borromäus. Sei allen ein leuchtendes Beispiel d
Tugenden. Laß uns unsere Rechtgläubigkeit durch die vo
kommenste Liebe beweisen. Wer Gutes thut, ist in Gott; w
in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott in ihm.“

Stolberg rief Allen die Worte Laharpe's zu: Ich ha
geglaubt, sobald ich untersucht habe. Untersuchet auch,
werdet ihr auch glauben. Und sein Ziel war beständig na
Hemsterhuys schönem Worte: à diriger nos effects d'acco
avec l'immense torrent de la volonté suprême. Und we

und die Herrschaft der Agrippina," „Nero und seine Familie," „Nero und sein Volk," „die Proscription, Triumphe des Nero," „Neros Fall." Dazu zwei Anhänge: „Römische Gesetze während des letzten Jahrhunderts der Republik," und „Geschichte des Königs Agrippa."

Die Ideen des Verfassers, die dem Zerstreuten Einheit geben, sind aber diese: die Geschichte hat in unserer Zeit einen großartigen Aufschwung genommen; alle Schöpfungen des menschlichen Geistes will unser Jahrhundert begreifen. Besonders hat Teutschland für die Erforschung hingeschwundener Völker, fremder Jahrhunderte viel gethan, mit abentheuerlicher Kühnheit den Ozean der Vorwelt durchschifft. „In Frankreich haben wir durch die Leichtfertigkeit unsere Betrachtungsweise und die Starrheit unserer Logik unsere Geschichte zu Grunde gerichtet, wie wir unsern geselligen Zustand zu Grunde gerichtet haben. Wir sind beschäftigt, beiden wieder aufzuhelfen. O könnte doch der Zustand unseres öffentlichen Lebens sich eben so schnell und gut wie die Geschichte wieder herstellen lassen." Jede Periode hat ihre Monographieen. Erfassen wir die Wahrheit nur in Bruchstücken, so gab es deren noch nie so viele wie heute.

Allein damit kann sich der Geist nicht begnügen. Er will den Zusammenhang des Ganzen, die Philosophie der Geschichte, die Lösung des großen Räthsels. Zwei Geister haben hierin Bedeutendes geleistet: Bossuet und Vico. (Der Verfasser kennt die bezüglichen Schriften der Teutschen nicht, wie es scheint.) Bossuet zeigt das Walten der Vorsehung, um die Welt zum großen Zweck des Daseins zu führen; Vico will die nothwendigen ewigen Gesetze der Erscheinungen finden. Bossuet sieht zu sehr vom Detail ab, Vico unterscheidet nicht; die Gesetze, denen das Leben vor Christus unterworfen ist, wendet Vico auch auf die Völker nach Christus an. Hierin hat er Unrecht. Denn ist die Physiologie der alten Völker überall gleich, so nicht nach Christus. Dort schnell welkende Blüthe, hier oft mehr als eine Rückkehr zur männlichen Größe,

zugsweise mit Stolbergs religiöser Entwicklung; es wäre die Zeit seines Verbandes mit dem Göttinger Dichterbund näher zu schildern, eine wissenschaftliche Würdigung seiner Leistungen in der Dichtkunst zu geben, und seine Forschungen auf dem Gebiete der Kirchengeschichte in ihren Resultaten näher zu bezeichnen. — Immer aber sind wir dankbar für die vorliegende schöne Gabe.

14.

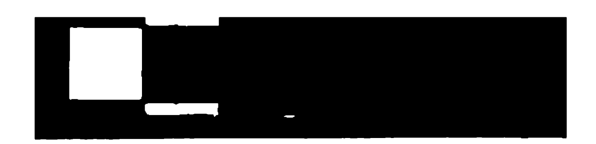
Die Cäsaren. Geschichte der Cäsaren bis auf Nero. Aus dem Französischen des Grafen Franz von Champagny. Von Albin Bischof. Wien 1845. Druck und Verlag der Mechitaristen-Congregationsbuchhandlung. Zwei Bände. 8. I. 354. II. 334 Seiten.

Oben angeführtes Werk beschreibt die Geschichte der Cäsaren bis auf Nero; es ist der erste Theil eines Werkes, und will zeigen, was die Welt war, als Christus ihr fehlte, und die Wohlthaten und den socialen Nutzen des Christenthums in negativer Weise darstellen. Der zweite Theil, der versprochen ist, soll daneben den Ursprung und die Geschichte des Christenthums beschreiben und den Beweis seiner Wahrheit aus ihm selber führen.

Unsere Schrift besteht aus einer Reihe von Aufsätzen, die früher einzeln erschienen und jetzt gesammelt sind. Es sind deren sechzehn; und zwar: „die letzten Zeiten der Republik.“ „Cäsar und sein erstes Auftreten bis zum Bürgerkrieg,“ „der Bürgerkrieg und die Herrschaft Cäsars,“ „Cäsar Octavianus,“ „Augustus Cäsar,“ „die kaiserliche Familie,“ „die Politik des Tiberius,“ „Cajus Cäsar, seine Regierung in Rom,“ „seine Kriege und Tod,“ „Claudius unter der Herrschaft der Messalina,“ „die Censur des Claudius,“ „der Fall der Messalina

„Ich erlaube mir, nachdem ich mit dieser traurigen aber wichtigen Geschichte zu Ende gekommen bin, zu behaupten, daß keine andere durch ihre bloße Evidenz ohne ein philosophisches Raisonnement die gänzliche Schwäche und wenn ich so sagen darf, diese natürliche Ungesittung des menschlichen Geistes, wenn eine Macht von Außen ihm nicht zu Hülfe kommt, vollständiger beweist. Das Alterthum hatte dieß wohl empfunden: ihm schoben sich alle Gegenstände seiner Bewunderung zurück, sein ganzes Ideal lag in der Vergangenheit: die Mythe von den vier Zeitaltern, eine allgemeine Ursage drückte diese Ueberzeugung von dem nothwendigen Verfalle der menschlichen Dinge gut aus. Homer und die Dichter schildern uns den Menschen ohne Aufhören schwächer, seinen Wuchs kleiner als in dem Zeitalter der Helden. Diese Perioden der Größe und des Verfalles, des Mannesalters und des Greisenalters, dieses neidische Gesetz des Schicksals, vermöge dessen jede Sache, wenn sie ihren Gipfel erreicht hat, bald und mit einer größern Schnelligkeit wieder bis in die unterste Stufe hinabsinkt, sind Bilder, welche sich überall wiederfinden und am Ende der römischen Republik, wo Alles, was die Welt aufrecht gehalten hatte, unterzugehen schien, wo der Patriotismus und der Glaube zu gleicher Zeit mangelten, war es wohl erlaubt, wenig an die unbegränzte Perfectibilität des Menschengeschlechts zu glauben."

„Ich entdecke in dieser Epoche zwei Ideen, und zwei verschiedene Gesinnungen: bei der Minderzahl ein seltener und unbestimmter Glaube einiger eingeweihten Seelen, eine mystische Hoffnung auf eine Zukunft, welche durchaus nicht von den menschlichen Kräften abhängt; bei der Mehrzahl, eine unnütze Trauer über die Vergangenheit, ein Fatalismus ohne Heilsmittel, eine verzweiflungsvolle und hilflose Ansicht. Das Menschengeschlecht ist der Prometheus des Aeschylus, der Gottmensch, welcher zu einer Strafe ohne Hoffnung und ohne Ende verurtheilt wird, bis ein Gott in die Unterwelt hinabsteigt und ihn befreit, indem er seine Leiden über sich nimmt.



gefallene Nationen verzweifeln nicht und rechnen auf die Zukunft. Christliche Völker sind unsterblich. Denn die Wahrheit hat uns frei gemacht, und auf ihr gründet sich ein ewiges Leben. Unsere Zeit will eine Philosophie der Geschichte; man macht Hypothesen, statt zu untersuchen, man geht von abstrakten Begriffen aus. So der Begriff des Fortschritts, er sei das aufsteigende und unbegränzte Hinwallen der Menschheit nach dem Guten.

Sicherlich macht der Fortschritt aber nicht sich selbst, sondern die Menschen schreiten fort; gleich abstrakt ist der Begriff der Menschheit, die aus lauter Einzelnen besteht, welche fortschreiten müssen. Man unterschied aber nicht Begriff und Sache und dichtete Geschichten. So verstand man unter Fortschritt in Religion, daß der persönliche Gott, an den frühere Jahrhunderte glauben, nicht existire, daß die Seele nicht unsterblich sei; dabei verkannte man die ewigen Gesetze, die nie fortschreiten, nie sich entwickeln, sondern ewige Gesetze alles Seins sind. Nach ewigen Gesetzen regt sich die Natur- und Vitalkraft, und die Welt des Geistes sollte ohne ewige Wahrheit und Gesetz sein. Jene Lehre von der Nothwendigkeit des Fortschritts hebt die Lehre vom freien Willen, vom Werthe der Tugend auf, und frißt die Energie weg. In kühnen transcendenten Begriffen haben wir genug geschwelgt; jetzt frommt die Geschichte vom Standpunct einer gesunden Moral, einer naiven und schlichten Billigkeit zu betrachten. — Eine Probe von der Falschheit der Theorie des Fortschritts ist die Geschichte der Kaiserzeit; sie sollte die Glorie, die Vollendung des Alterthums sein, und ist die elendeste, entartetste, leidenvollste und traurigste. Nicht durch sich, sondern durch göttlichen Beistand hat die Menschheit sich aus dem Zustand der Knechtschaft in den der Kinder Gottes erhoben. Die Kirche hat durch Christi Kraft die Nationen erhalten, in ihr ist das Geheimniß unsrer Fortschritte, unsrer Tugenden, unseres Glückes. — So kommt der Verfasser am Ende seiner Schrift zu folgenden Worten:

„Nero war eben so vollkommen logisch, als er vollkommen Mensch, eben so consequent, als er der Natur getreu war, ohne daß er deßhalb besser oder mehr zu entschuldigen, oder selbst vernünftiger gewesen wäre. Die häufige Wiederholung ähnlicher Verbrechen wie die seinigen durch vier Jahrhunderte, das Beispiel, welches ihm Tiberius, Caligula und diejenigen, welche unter Claudius herrschten, gegeben hatten, seine Nachahmung, welche so viele Andere, ein Commodus, ein Domitian, ein Caracalla, ein Heliogabalus vorzüglich, welcher letztere es sich besonders angelegen sein ließ, ihm nachzuäffen und sein getreues Ebenbild zu werden, sich zur Aufgabe gesetzt hatten, beweisen, daß er einer nicht unwiderstehlichen, aber in einem Zustande wider Wahrheit und Natur mächtigen, natürlichen und wahrhaft hinreißenden Gewalt seiner Stellung nachgab, und daß dieser Typus blutgieriger Raserei im Grunde nur das regelrechte Product seiner Zeit und der lebendige Ausdruck der Menschheit in seiner Epoche war.“

Dieß ist der Standpunkt von dem aus der Verfasser sein wichtiges und schweres Thema bearbeitet hat. Die römische Kaiserzeit ist schwierig für unser Verständniß; sie liegt uns zu fern, und wir haben nirgends in der Nähe die Anschauung eines solchen zerfallenden Volkes. Champagny hat jedoch seine Aufgabe tüchtig gelöst; das Leben jener Zeit tritt ergreifend vor unsere Seele; neben der französischen Geschichtschreibern besonders eignen Gabe anschaulicher Darstellung zeigt sich überall Quellenstudium und reiche Belesenheit in gelehrten, selbst in deutschen Schriften. Hin und wieder wird freilich Etwas vermißt, oder als überflüssig erachtet. Doch ein Mehr ist leicht zu finden in den Monographien von Crevier, Hübler u. s. w.

Das Gemälde der römischen Weltmacht unter den Cäsaren, und menschlicher Verkommenheit, Gebrechlichkeit steht durch diese Schrift lebhaft vor unserm Auge. Möge es dem Verfasser gelingen, den zweiten Theil bald zu vollenden, das

Christenthum in seiner Wahrheit und Größe, in seinem stillen bescheidenen und doch welterschütternden Auftreten darzustellen. Wir wollen dann die neue Gabe freudig begrüßen.

15.

Der heilige Karl Borromäus und die Kirchenverbesserung seiner Zeit. Von Dr. F. X. Dieringer, Professor der Theologie an der Universität Bonn. (Herausgegeben vom Verein vom heil. Karl Borromäus.) I. Vereinsgabe. Mit dem Bildnisse des heil. Karl Borromäus. Köln 1844 in Commission bei Bachem. 8. 402 Seiten.

Ueber das Leben und Wirken des heiligen Karl Borromäus besitzen wir mehre treffliche Monographieen, so von Giussano (ins Teutsche übersetzt von Klitsche. Augsburg 1836), von Godeau, von Touron, von Sailer. An die vorhandenen reiht sich die unsrige auf würdige Weise an.

Sie ist geschrieben mit besondere Rücksicht auf unsere Zeit; sie will gewissermaßen als ein ausführliches öffentliches Programm des Vereins vom heiligen Karl Borromäus angesehen werden, sie nimmt daher überall darauf Bedacht, den Zusammenhang der großartigen Wirkungen des Heiligen und der edlen Absichten des Vereins anzudeuten, und geht von der Ansicht aus, daß unsere Zeit den Beruf habe, das halb vollendete Werk der Durchführung der Trienter Beschlüsse von Neuem aufzunehmen.

Daher überall der Rückblick auf unsere Zeit. So wenn 235—37 die Mißstände und Gebrechen in der Kirche zu unserer Zeit mit den Mißständen und Gebrechen zur Zeit des heiligen Karl verglichen werden und der Verfasser sagt: „Ohne Zweifel sind die neuen Heiden, d. h. diejenigen Christen, welche vom Evangelium abgefallen sind, den Glau-

ben verloren und dem Dienste der irdischen Interessen sich ausschließlich zugewendet haben, an ihrem Thun und Lassen viel ehrsamere Leute, als die alten Heiden, welche die unvernünftigen Geschöpfe anbeteten, Menschenopfer brachten und durch Diebstahl und Ausschweifung jeglicher Art löbliche, der Gottheit gefällige Werke zu verrichten wähnten. Und dennoch, wenn es darauf ankäme, jene neuen oder diese alten Heiden für das wahre, lebendige Christenthum zu gewinnen, könnte es keinen Augenblick in Zweifel gezogen werden, daß die letztern viel zahlreicher und mit geringerer Mühe zu retten wären. So verhält es sich ungefähr mit dem Unterschied von damals und jetzt. Der christliche Glaube war damals allerdings unkräftig und gelähmt, mit vielem Aberglauben zersetzt, in Sitten und Wandel zurückgedrängt, aber es fiel Keinem in den Sinn, an der Wahrheit des christlichen Glaubens zu zweifeln, gescheidter seyn zu wollen, als das Evangelium des lebendigen Gottes, sich eine bessere Einsicht in die Heilslehren zuzutrauen, als der von Gott bestellten Kirche. Es bestand eine große Unsittlichkeit und eine bejammernswerthe Abkehr vom kirchlichen Leben; nichts desto weniger aber wurde Gott geglaubt als ein gerechter und ewiger Vergelter des Guten und Bösen, und die Kirche als eine Anstalt den Sünder zu retten und selig zu machen. In unsern Zeiten dagegen ist die ganze geistige Stimmung und Fassung derjenigen, welche sich dem kirchlichen Leben entfrembet haben, eine mehr oder weniger antichristliche und antikirchliche, ihre ganze Denk- und Vorstellungsweise ist der Ordnung des Glaubens gegenübergetreten, ihre ganze Lebensanschauung will nicht mehr zu der kirchlichen Auffassung von der Natur, der Bestimmung und Zukunft des Menschen passen; die mindeste Unbegreiflichkeit und Unbequemlichkeit in Sachen des Glaubens ist daher im Stande, ihnen den Glauben selbst zu verleiden und den Unglauben wünschenswerth zu machen, die geringsten Uebelstände im kirchlichen Leben bieten ihnen Anlaß zur Unzufriedenheit, Mißgriffe kirchlicher

Personen werden ohne weiteres der Sache selbst zur Last gelegt und das Aufgeben der kirchlichen Gemeinschaft als eine Sache angesehen, welche viel weniger auf sich habe, als das Ausscheiden aus einem bestimmten Unterthanenverbande, um sich anderwärts eine bequemere Heimath zu erwerben. Damit wir es mit Einem Worte sagen: Damals galt es eine Verbesserung des Lebens und darin eine Erneuerung des wirkungslos gewordenen Glaubens; heute dagegen gilt es eine Wiederbegründung des mit Bewußtsein aufgegebenen Glaubens und darin eine abermalige Begründung der christlichen und kirchlichen Gesittung." so wenn uns im 8. Kapitel an einem großen Beispiele dargethan wird, wie leicht und fließend es sich über die Verbesserung kirchlicher und staatlicher Zustände sprechen läßt, mit wie geringer Mühe sich solche Dinge auf dem Papier mit allgemeinen Redensarten und geistreichen Ansichten abthun lassen; wie ungeheure Schwierigkeiten sich an allen Seiten erheben, sobald man ernstlich Hand anlegt, mit den Personen und Zuständen zu schaffen bekommt, nicht wie man sich dieselben einbildet, sondern wie sie in der Wirklichkeit sind, und wenn es gilt, verschiedene Rücksichten, welche gleiche Berechtigungen besitzen, ihnen durch die That gleiches Recht zuzuwenden. So ist die ausführliche Besprechung der Anstalten für Bildung des Klerus, des Breviers, des Catechismus romanus vorzugsweise für unsere Zeit berechnet.

Unsere Schrift ist in drei Bücher abgetheilt; das erste beschreibt das Leben des heil. Karl Borromäus bis zu seiner Erhebung zur Würde eines Kardinals der römischen Kirche (J. 1538—1560). Mit Meisterhand ist in kräftigen Zügen die Zeit gezeichnet, in der unserem Heiligen zu wirken bestimmt war, und mit vielem Takt gleichsam der Hintergrund des Gemäldes entworfen, dessen Lichtpunkt er werden sollte. Mit großer Unpartheilichkeit zeigt uns der Verfasser, wie dem jungen, seiner jugendlichen Kraft sich freuenden Protestantis-

den verloren und dem Dienste der irdischen Interessen sich ausschließlich zugewendet haben, an ihrem Thun und Lassen viel ehrsamere Leute, als die alten Heiden, welche die unvernünftigen Geschöpfe anbeteten, Menschenopfer brachten und durch Diebstahl und Ausschweifung jeglicher Art löbliche, der Gottheit gefällige Werke zu verrichten wähnten. Und dennoch, wenn es darauf ankäme, jene neuen oder diese alten Heiden für das wahre, lebendige Christenthum zu gewinnen, könnte es keinen Augenblick in Zweifel gezogen werden, daß die letztern viel zahlreicher und mit geringerer Mühe zu retten wären. So verhält es sich ungefähr mit dem Unterschied von damals und jetzt. Der christliche Glaube war damals allerdings unkräftig und gelähmt, mit vielem Aberglauben zersetzt, in Sitten und Wandel zurückgedrängt, aber es fiel Keinem in den Sinn, an der Wahrheit des christlichen Glaubens zu zweifeln, gescheidter seyn zu wollen, als das Evangelium des lebendigen Gottes, sich eine bessere Einsicht in die Heilslehren zuzutrauen, als der von Gott bestellten Kirche. Es bestand eine große Unsittlichkeit und eine bejammernswerthe Abkehr vom kirchlichen Leben; nichts desto weniger aber wurde Gott geglaubt als ein gerechter und ewiger Vergelter des Guten und Bösen, und die Kirche als eine Anstalt den Sünder zu retten und selig zu machen. In unsern Zeiten dagegen ist die ganze geistige Stimmung und Fassung derjenigen, welche sich dem kirchlichen Leben entfremdet haben, eine mehr oder weniger antichristliche und antikirchliche, ihre ganze Denk- und Vorstellungsweise ist der Ordnung des Glaubens gegenübergetreten, ihre ganze Lebensanschauung will nicht mehr zu der kirchlichen Auffassung von der Natur, der Bestimmung und Zukunft des Menschen passen; die mindeste Unbegreiflichkeit und Unbequemlichkeit in Sachen des Glaubens ist daher im Stande, ihnen den Glauben selbst zu verleiden und den Unglauben wünschenswerth zu machen, die geringsten Uebelstände im kirchlichen Leben bieten ihnen Anlaß zur Unzufriedenheit, Mißgriffe kirchlicher

mann, ein erleuchteter Bischof, ein eifriger Kirchenverbesserer, ein unbestechlicher Charakter, ein mildreicher Völkerhirt, ein strenger Büßer, ein vollendeter Christ."

Sofort wird uns Karl in seiner Studienzeit vorgeführt, und als Abt von Arona. Was alle wahren Reformatoren auszeichnet und zum Reformiren erst befähiget, finden wir an ihm: er reformirte zuerst sich selber.

Das zweite Buch schildert Karl als Kardinal 1560 bis 1566. Sein Oheim ist Papst, und Karl ist in einer der wichtigsten Zeiten der eigentliche Regent des Kirchenstaates. Der Verfasser hat hier überall, wo er auf kirchliche Aemter, Würden u. s. w. zu sprechen kam, den Sinn und Werth derselben erklärt; dann uns den Kern dieses edlen Charakters erschlossen, seine Grundsätze des Handelns vorgeführt; bei aller Frömmigkeit sehen wir glühende Liebe zur Wissenschaft; bei strengem Festhalten an der Lehre der Kirche doch die Toleranz. Karls persönliche Tüchtigkeit bewirkt, daß die Kirchenversammlung zu Trient in kurzer Frist ihre Aufgabe zu Ende führt. Herr Dieringer hat uns hier eine sehr anschauliche Darstellung jenes merkwürdigen Concils gegeben, das in der Geschichte der katholischen Kirche eine neue Epoche begründet. Karls Thätigkeit nach dem Concil für dasselbe ist ebensogroß als während seiner Dauer. Hieß er doch die lebendige Kirchenversammlung, nicht blos weil er alle Beschlüsse der Versammlung auswendig wußte, und sie zuerst an sich selbst durchzuführen suchte, sondern weil er auch alle Schwierigkeiten, die seiner Durchführung in Rom selbst entgegenstanden, zu überwinden wußte. Seine Thätigkeit für das Concil in seinem Sprengel zu Mailand war nicht minder groß.

Das dritte Buch umfaßt die Zeit von 1566—1584. Es umfaßt jene Zeit, aus der uns die Biographen des Heiligen, welcher so viele Jahre die Bewunderung und der Stolz der katholischen Kirche war, auch die kleinsten Vorkommnisse berichtet haben. Wahrhaft erhebend ist der Anblick des Heiligen, wie er überall erneut und verbessert, statt niederzureissen; wie

er der rettende Engel seiner Gemeinde ist zur Zeit der Hungersnoth und Pest; wie er einer übermüthigen Behörde gegenüber das Recht zu wahren weiß; wie er ruhig dem Tode ins Angesicht schaut, wie sein Andenken aber auch in Segen bleibt. Wenn ein alter Schriftsteller Gott den großen Baumeister nennt, der das Beste, was er geschaffen und geheiligt, als lebendiges Material verwendet, um einen Tempel zu errichten, dessen Spitzen in den Himmel reichen, so ist Karl gewiß zu jenen Werkleuten zu rechnen, die bescheiden und treu der Weisung von oben folgten, die aber auch groß geworden durch das, was sie vollbrachten, und deren Anblick uns freudig bewegt, daß es Menschenkindern vergönnt ist, Unsterbliches zu vollbringen.

Unsere Schrift ist für einen weitern Kreis von Lesern bestimmt, und daher in einem edel-populären Style geschrieben; dabei enthält sie aber so viele Notizen über das Leben jener Zeit, daß auch der Gelehrte noch daraus lernen kann. Wir wünschen dem Buche, dessen Brauchbarkeit am Schlusse noch ein Namen- und Sachregister erhöht, recht viele Leser.

16.

Der Weltpriester. Von Leopold Schefer. Nürnberg. Verlag von Johann Adam Stein. 1840. 8. 470 S.

Unter den dichterischen Talenten der Gegenwart ist Leopold Schefer eines der bedeutendsten. Der Reichthum des Geistes und Herzens, die Naivität und eigenthümliche Phantastik des Humors, die milde und sinnige Contemplation, der feine Sinn für Form bei aller scheinbaren Zerfahrenheit, die sich in seinen Schriften überall finden, erwarben denselben schon längst einen großen Lesekreis. Am meisten Anerkennung fand sein Laienbrevier, wodurch er sich in die Reihe der religiös-philosophischen Dichter stellte; es gewann ihm eine große Theilnahme, von vielen Seiten sogar eine Verehrung, wie sie nur



mann, ein erleuchteter Bischof, ein eifriger Kirchenverbesserer, ein unbestechlicher Charakter; ein mildreicher Völkerhirt, ein strenger Büßer, ein vollendeter Christ."

Sofort wird uns Karl in seiner Studienzeit vorgeführt, und als Abt von Arona. Was alle wahren Reformatoren auszeichnet und zum Reformiren erst befähiget, finden wir an ihm: er reformirte zuerst sich selber.

Das zweite Buch schildert Karl als Kardinal 1560 bis 1566. Sein Oheim ist Papst, und Karl ist in einer der wichtigsten Zeiten der eigentliche Regent des Kirchenstaates. Der Verfasser hat hier überall, wo er auf kirchliche Aemter, Würden u. s. w. zu sprechen kam, den Sinn und Werth derselben erklärt; dann uns den Kern dieses edlen Charakters erschlossen, seine Grundsätze des Handelns vorgeführt; bei aller Frömmigkeit sehen wir glühende Liebe zur Wissenschaft; bei strengem Festhalten an der Lehre der Kirche doch die Toleranz. Karls persönliche Tüchtigkeit bewirkt, daß die Kirchenversammlung zu Trient in kurzer Frist ihre Aufgabe zu Ende führt. Herr Dieringer hat uns hier eine sehr anschauliche Darstellung jenes merkwürdigen Concils gegeben, das in der Geschichte der katholischen Kirche eine neue Epoche begründet. Karls Thätigkeit nach dem Concil für dasselbe ist ebensogroß als während seiner Dauer. Hieß er doch die lebendige Kirchenversammlung, nicht blos weil er alle Beschlüsse der Versammlung auswendig wußte, und sie zuerst an sich selbst durchzuführen suchte, sondern weil er auch alle Schwierigkeiten, die seiner Durchführung in Rom selbst entgegenstanden, zu überwinden wußte. Seine Thätigkeit für das Concil in seinem Sprengel zu Mailand war nicht minder groß.

Das dritte Buch umfaßt die Zeit von 1566—1584. Es umfaßt jene Zeit, aus der uns die Biographen des Heiligen, welcher so viele Jahre die Bewunderung und der Stolz der katholischen Kirche war, auch die kleinsten Vorkommnisse berichtet haben. Wahrhaft erhebend ist der Anblick des Heiligen, wie er überall erneut und verbessert, statt niederzureissen; wie

er der rettende Engel seiner Gemeinde ist zur Zeit der Hungersnoth und Pest; wie er einer übermüthigen Behörde gegenüber das Recht zu wahren weiß; wie er ruhig dem Tode ins Angesicht schaut, wie sein Andenken aber auch in Segen bleibt. Wenn ein alter Schriftsteller Gott den großen Baumeister nennt, der das Beste, was er geschaffen und geheiligt, als lebendiges Material verwendet, um einen Tempel zu errichten, dessen Spitzen in den Himmel reichen, so ist Karl gewiß zu jenen Werkleuten zu rechnen, die bescheiden und treu der Weisung von oben folgten, die aber auch groß geworden durch das, was sie vollbrachten, und deren Anblick uns freudig bewegt, daß es Menschenkindern vergönnt ist, Unsterbliches zu vollbringen.

Unsere Schrift ist für einen weitern Kreis von Lesern bestimmt, und daher in einem edel-populären Style geschrieben; dabei enthält sie aber so viele Notizen über das Leben jener Zeit, daß auch der Gelehrte noch daraus lernen kann. Wir wünschen dem Buche, dessen Brauchbarkeit am Schlusse noch ein Namen- und Sachregister erhöht, recht viele Leser.

16.

Der Weltpriester. Von Leopold Schefer. Nürnberg. Verlag von Johann Adam Stein. 1846. 8. 470 S.

Unter den dichterischen Talenten der Gegenwart ist Leopold Schefer eines der bedeutendsten. Der Reichthum des Geistes und Herzens, die Naivität und eigenthümliche Phantastik des Humors, die milde und sinnige Contemplation, der feine Sinn für Form bei aller scheinbaren Zerfahrenheit, die sich in seinen Schriften überall finden, erwarben denselben schon längst einen großen Lesekreis. Am meisten Anerkennung fand sein Laienbrevier, wodurch er sich in die Reihe der religiös-philosophischen Dichter stellte; es gewann ihm eine große Theilnahme, von vielen Seiten sogar eine Verehrung, wie sie nur

einem Religionsstifter gezollt wird. Klagte man auch da und dort über Pantheismus — Schefer nämlich schwelgt in Naturseligkeit, bei jedem Blümchen bleibt er stehen, jedem Vögelein lauscht er, an jedem Rosenstrauch verrichtet er seine Andacht, überall vergöttert er das Leben der Natur — so fanden sich wieder so reine, erhebende Gedanken, hehre Empfindungen, die nur in einem christlichen Herzen entstehen können. Wirklich ist das Laienbrevier voll von dogmatischen Gegensätzen; die nachfolgende Seite hebt meist auf, was die vorhergehende behauptet. Die neu erschienene oben angezeigte Schrift zeigt nun, daß der berühmte Verfasser entschieden geworden ist. In schöner Sprache, in tausend und tausend lieblichen Bildern hat er uns im Weltpriester seine Gott- und Weltanschauung ausgedrückt. Welches Gottes Priester er jedoch geworden, mögen die Leser unserer Zeitschrift aus seinen eigenen Worten vernehmen.

Von Gott sagt unser Dichter S. 424:

Im Lebenden erscheint der ganze Gott
Mit seiner Kunst und Macht und Herrlichkeit.

Wie dieß zu verstehen, erklärt S. 8

Von Keinem Anderen entwickelt sich
Die Welt, die Menschheit, Menschenwerk und Leben
Als von dem Gott! dem himmlischen Kokon
Das schweigend seine Kraft und ihn enthält.

Auf die Frage, „das menschliche Geschlecht, wer war es denn?“ antwortet S. 285

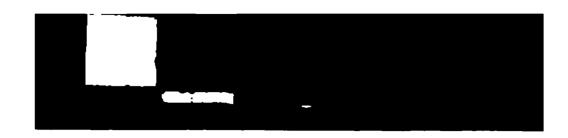
Der Geist des Alls! Derselbe Geist des Alls
Hat seine Thränen aus der Menschen Augen
Geweint, sich selbst hat er beweint, mit Herz
Und Mund der Menschen selber sich beklagt,
Mit ihren Händen hat er die Gebilde
Die Er nur war, begraben, ihnen Hügel
Und Mahle aufgethürmt, zum Lebenszeichen,
Zum Zeichen: daß selbst seine Ewigkeit
Nur durch Vergänglichkeit besteht, nur wird
Aus immer neuem immer herbem Tode.
Und selber die Verzweiflung ist noch besser

Noch edler, göttlicher sogar, als kaltes
Vergessen, eiserne Gleichgültigkeit.
Und habt ihr alle lange weit und breit
Nicht einen Göttersohn beweint, der graus
Gestorben? Hat euch da nicht angehaucht:
Daß selbst der Gott stirbt, daß er sterben kann
Und will, und wenn er auch nicht sterben will —
Laut seinem alt-uraltem eignem Wesen
Das er von keinem aufgenöthiget
Doch unabwerflich, eisern an sich trägt
Und ewig, ewig an sich tragen muß
Laut dieses Wesens — immer sterben muß ....
Nur ohne jemal todt zu sein, damit er
Es ewig könne, ewig heilige Wehmuth
Zu fühlen, wie kein ungestörtes Leben
Und sei es selig wie ein Kinderleben
Zu geben je vermöchte! Denn das Leben
Die höchste Wonne zu verlieren scheinen:
Das ist die höchste Wonne erst; dem Gotte
Sogar im Menschen, und in allen Wesen
Dem Gott. —

Denn
Sein Gebild ist jegliches Gebild
Und jede Seele ist nur seine Seele. —
Das waren alte Brocken, alte Funken
Des Geistes dieses Alls, der auf der Erde
Auch sich gefühlt, erkannt und ausgesprochen
In seinen frühern heiligen Gebilden.

Darum kann der Dichter S. 147 sagen:
Gott ist das Grab der Menschen, gute Menschheit!

So kommt der Dichter S. 179 zum Ausspruch:
Ein alter, unbarmherzigrauher Dichter
Erschuf, nur zur Entschuldigung des Todes,
Einst einen „Meister" der den Menschen machte
Als Töpfergut aus Paradiesesleim
Und seinen Baum des Lebens streng verbot,
Daß seine Waare ja nicht ewig lebte!
Nicht etwa göttlich würde so wie Er — — —
Und zündete dadurch nach Göttlichsein
Erst recht den rechten Drang im Menschen an!
Dann dachten Andre einen „Vater" aus



Nur halb so neidisch, und so gönnend schon,
Daß er doch Einen Funken gab aus sich
Im menschlichem Geschlecht die Macht zu sehn.
Noch Andre, die der Mütter Liebe' und Güte
Zu allen Kindern himmelhoch verehrten
Und einer Mutter alle Welt vergönnten,
Sie beteten zur Mutter aller Götter
Und Menschen, und der Sterne rings am Himmel,
Und aller Wesen, selbst des Reh's im Walde.
Doch ist der Geist nicht Mutter und nicht Vater,
Er ist das Wesen selbst in allen Wesen.
Und sollten Wir für keinen Raub es halten:
Gott gleich zu sein, für keine Schändung Gottes
(Wie mancher alte Weise schon es nicht
Dafür gehalten, da sie göttlich schauten)
So hält auch Gott für keinen Raub und schändlich:
Der Mensch zu sein und alle holde Wesen.
Und sollen Wir vollkommen sein wie Gott,
So müssen auch wir Menschen: Das zu können
Von gleichem Wesen, gleichem Geiste sein;
Und dann und so nur ist und wird es wahr:
Was du den Menschen thust, das thust du Gott.
Dein Vater ist der sterblich-nahe Gott;
Die sterblich-nahe Göttin — deine Mutter;
Dein Weib — die Himmelskönigin auf Erden
In deinen Armen, deiner Kinder Mutter!

Nun; unser Gott, der endlich selbst erschienen,
Er, unser Gott, giebt allen Menschen sich,
Sich selber allen Wesen die da kommen
Auf Erden, und in allen Himmelsräumen,
Und selbst der wunderbare Leib der Biene,
Die Rose ist ihm nicht zu schlecht, zu klein;
Die Wolke, selbst der Schatten nicht zu flüchtig —
Denn Er ist ewig! und das All ist heilig,
Und Jedes heilig, weil es Er erfüllt!

Daher läugnet Schefer auch die Schöpfung der Welt S. 19:

Nichts fing je an, das ewiggleiche Leben
Nur setzt sich fort an immer-selbem Orte.
Stets schaute Gott
Urgöttlich in der eignen Welt sich an,

Und dieses Anschaun war der Mensch.
Nicht ist der Gott da, daß er selbst nur rathe
In allen seinen wechselnden Gestalten
„Wozu er sei!“ Gott nimmt Gestalten an
Sich seines süßen Wesens stets zu freuen
Und seiner Schönheit in dem Reich des Lichts.

Daher S. 419:

Wohl unermeßlich ungeheuer ist
Die Zahl der Jetzt Gesammt-Lebendigen
Auf allen Sternen rings in aller Welt.
Dieß große Wesenwimmelnde Zugleich
Ist eine Ewigkeit voll Seliger —
Und doch nur ein Phantom, Ein Augenblick,
Ein kurzer Blitz der Wolke dieses Alls,
Die endlos durch die große Nacht der Zeit
Befruchtend zieht als ewiges Gewitter
Und Wesen zahllos segnend niederregnet;

Demgemäß ist der Begriff der Religion S. 70:

Religion ist Gottes Selbstbeweisung
Als ewiger und seliger Geist, der das
Was er nur selber ist, an sich nur selbst
Verübt, sich selbst nur angedeihen läßt,
Da er in allen nur sich selbst erkennt
Empfindet und sein eignes Wohl nur will:
Das Leben-rings-erschaffende und Leben-
Erhaltende, das frohe und das Schöne.

und S. 369:

Es soll der Mensch mit Gott zufrieden sein,
Zufrieden soll der Gott mit Menschen sein;
Und dies Zufriedenwerden nennt das fremde
Uralte Heidenwort: Religion.
Und dieß Zufriedensein das ist die Freude,
Sie ist die Seligkeit! Sie ist das ewige Leben,
Das Leben: das das Ewiggute lebt.

Das einzig wahre Gebet ist nach S. 50:

Wenn Ich auch sterbe — o, wenn Gott nur bleibt,
Da bleibt ja Alles was ich je geliebt!
Da schau' ich selig in das ewige Leben.
Wenn Ich auch sterbe — bleibt nur Gott lebendig,
Das ist der einzige Todestrost, das ist
Das heiligste Gebet der Sterbenden,



Das frömmste, das sich ganz in Gott ergeben
Wie je ein Geist vermag, so fromm er sei;
Getroster schöner, froher ist es, als
Der bange Ruf: mein Gott, mein Gott, warum hast
Du mich verlassen! — Dieses Hort-Gebet
Erkennt des Gottes Geist in sich, als sich,
Versinkt mit Freuden in des Gottes Leben,
Läßt gern sein Leben, seinen Leib verwehn.
Von Gottesgröße übermächtig voll.

Die einzigen wahren Feste sind folgerecht S. 393:

Urheil'ger Werke Drei begeht der Mensch
Die allerhöchsten, überall begangen.
Die Werke drei sind: Kommen, sich verjüngen
Und Gehn Die einzig hohen Feste sind:
Geburt, Verjüngung, Tod; die Alle, Alle
Rings um den Menschen feiern, ihm zum Zeichen,
Daß alles Andre wenig, Menschenwahn ist —
Hier geltend, dort verworfen
Die Feste feiert heilig-froh im Hause
Ihr seid beglückt, wenn ihr sie herzlich feiert;
Sie langen Euch: das Leben zu verklären;
Ihr seid erst Menschen, wenn ihr sie nur feiert,
Denn dann versteht ihr Himmel, Erd' und Leben.

Die Erbsünde muß der Dichter natürlich läugnen Seite 150 — 151:

Des Todes Ursach ist nur die Geburt,
Und keine andre als die heilige;
Denn was begonnen hat, das endet wieder.
So hat der Tod nur einen guten Grund:
Des heil'gen Geistes Drang ein Mensch zu sein!
Klar ist: Geborensein ist keine Schande
Und keine Strafe für ein Menschenkind
Das noch nicht war, den Menschen erst beginnend
Um nach dem Leben wieder ihn zu schließen;
Die Sünde erben ist Unmöglichkeit,
Und Schandthat wär's, daß einer sie vererbte!
Denn Sünde thät' ein Jeglicher nur selbst
Für sich allein; denn jeder Geist ist frei;
Und Sünd' abnehmen ist Unmöglichkeit,
Denn Jeder hat mit seiner Last zu thun —
Und Niemand nähme mir das Sehen ab,

Und Niemand nähme mir das Hören ab
Und hörte zweimal dann sähe zweimal!
Und Niemand nähme mir die Schmerzen ab
Von Kohlen, die ich in den Händen trüge.
Nur die Erkenntniß nimmt die Sünde ab:
Daß Fehlen, nur des Rechtthun's Lehrzeit ist:
Daß Jeder gut ist, als des Gottes Geist,
Daß Keiner sündigt, sondern frei sich ringt
(Durch schwere Thaten oft) zum Göttlichfühlen
Des eignen Wesens, und zum Göttlichwirken.
Doch erben läßt sich wohl des Vaters Armuth,
Der Mutter Leid, ihr Blut sogar, ihr Schicksal,
Auch ihre Feinde, ihre Leidenschaften
Wie ihre Freunde, ihre guten Werke,
Doch nimmer eine Sünde — nur die Folgen.

Eine Erlösung kann der Dichter nur so annehmen: Alle erlösen Alle, das Geschlecht erlöst sich selbst (vergl. S. 57). Die christliche Erlösungslehre verhöhnt Schefer S. 191 in den Worten:

Wie schändlich wär' ein Gott, der erst erbeten,
Gesühnet werden müßte seinem Wesen;
Wie schändlich, wenn ein Einziges so viel
An Ueberschuß von eignem Rechtthun hätte,
Um Andre loszukaufen aus der Hölle,
Wenn Einer rechtthun könnte für den Andern.
Dem Gott entsagte Gottes Geist mit Abscheu:
Und er entsagt; denn Gott braucht keinen Gott!
Nur alle, die da leben, sollen wissen:
Der Geist des Gottes lebt als alle selbst;
So ehre jeder sich, und jeden Andern,
Und alle Welt hat Friede, Freud' und Freiheit.

und S. 154:

Unsterblich lebt in wechselnden Gebilden
Des Himmels sel'ger Geist sein eignes Leben.
Das ist die Erlösung
Auch deiner noch, du armer banger Jude!

Wir brauchen daher keine Kirche, keine Priester mehr S. 31:

Also seid nun Besonnene, seid klare Menschen,
Ergreift den Gott in seiner klaren Wahrheit.

Die Priester sind nicht mehr die Eigenthümer
Und Spender Gottes, die dem Volk ihn machten
Verwandelten und schufen, mehr wie Gott!
Sie schaffen nicht mehr Gott und Seligkeit,
Sie stossen nicht in Höll' und ewig Feuer!
Sie beten andre nicht von Sünden los.
Der Gott in Uns nur spricht uns frei und rein;
Er selber spricht sich selber zu in Uns.
Sie halten nimmermehr die Himmelsschlüssel
Zu jedes Himmelreich in jeder Brust!
Nicht mehr durch Dummheit wird der Mensch geleitet
Zur Seligkeit, die nichts als Klarheit ist!
Nicht mehr durch Glauben wird der Mensch beruhigt ...
Er schaut; er weiß; er achtet, und verachtet.

denn wir sind selbst immer im innersten Geheimniß des göttlichen Lebens S. 416—417:

Das Eine glaube, es ist wahr und heilig:
Wenn deine Seele voll von Freude glüht
Nur über eine Blume .... wenn dein Herz
Voll Regung schlägt .... wenn du ein Wort nur sprichst
Voll Liebe hier zu deinem nahem Kinde ....
Wenn du ein Gutes einem Menschen thust
Im Finstern selbst, in stiller Einsamkeit —
Dann bist Du klar und tief im Heiligthume
Im innersten Geheimniß selbst des Gottes;
Nie kannst du höher steigen, mehr noch werden;
Und ringsum leuchtet schweigend dir das All
In seinem heiligem Feuer, Du sein Kern,
Sein Herz, sein Geist, sein Licht und seine Gluth.

Das sittliche Leben besteht in Einsicht und Reinheit. Die Einsicht ist geschildert S. 12—13:

Unwissenheit und Irrthum bringen arme
Verrathne gute Menschen in solch' großes,
Solch' langes Elend, solche bittre Schmerzen,
Solch' unabwerflich-schwere, tiefe Reue
Und solche Schuld, als je die Schuld vermag,
Die einzig Schuld hieß — Fehlen gegen inn're
Gebote Gottes: Aber die Natur umher
Ist eben ein so heiliges Gebot
Des Gottes, und ein eisernes Gesetz,
Ja eiserner! Denn eher wird dem Bösen

Ein Böses wohl verziehen, eher macht
Er Böses gut und heilt die Seele aus,
Als je ein Mensch die Folgen eines Irrthums
Ausheilt, der ein Naturgesetz nicht kannte,
Nicht achtete, als Frevler gegen Gott auch!
Die Wunden, welche die Natur geschlagen,
Heilt keine Reue, keine Rückkehr je
Zu ihrem treuen, göttlichen Gesetz,
Zum heiligen Verstand, zum Gottverständniß!

Worin die Reinheit besteht sagen S. 410 folgende Worte:

Wer sich und seinen Geist mit Leib und Leben
Durchaus von Gott nicht unterscheidet, Eins
Ununterscheidbar mit ihm fühlt und lebt,
Der, der ist rein geblieben was er ist,
Der wird das deutlich, was er ewig war.

Der Herr sagt: Sind zwei oder drei in meinem Namen versammelt, so bin ich mitten unter ihnen. Leopold Schefer sagt S. 68:

„Zum Einigscheinen nun gehören Drei . . .
„Doch Zwei." — Dieß Wort hat Keiner je gesagt;
Und Gott ist nicht erst mitten unter Dreien
Auch Zweien; sondern Gott ist mitteninnen
In Einem und in Jedem rings im All.

Wie dieser subjektive Pantheismus zuletzt alle Begriffe confundirt, zeigt besonders der Abschnitt von Seite 438 bis Seite 442.

Der wahre Dichter steht auf der Menschheit Höhen und sieht allen Creaturen ins Herz. Und es tönt ein uraltes Wort der Hoffnung durch alle Jahrhunderte, und es erscholl von den Lippen der Weisesten und Besten, der Thatenreichsten aller Völker, und es zieht ein Zug durch aller Menschen Herzen, und ruft uns aus dem Vergänglichen immer an die ewige Heimath. Fragen wir, wie hat der Dichter dieses Sehnen der Seele gefaßt, wie hat er die Lehre der Unsterblichkeit behandelt, so antworten viele Stellen. Seite 370 unterscheidet er vier Himmel: der erste ist der Himmel in der Seele, der Friede mit der Welt, es ist dieß der Himmel der alten Griechen, der erhabenen Heroen; der zweite Himmel ist das All voll

unsichtbarer Kräfte, Saat und Lebenskeimen; der dritte ist der Wolkenhimmel, aus dem nach altem Glauben die Legionen Engel kommen sollten, der liegt nun gestürzt in Ruin; der vierte Himmel ist das Reich der Träume; ein arbeitsames freies Leben bedarf der Lügen nicht mehr. Die Erde hier unten gewährt dem Guten mehr als je einmal der Himmel ihm gewähren könnte (S. 455). Ja Gott wäre nicht der große Gott, wenn er uns aufs Jenseits eine Seligkeit sparte, und sie nicht gleich uns zum Genusse gäbe.

Die bloße Erdenlebenslehre, heißt es Seite 115, ist die allerhöchste Geisteslehre selbst. Was der Verfasser Seite 367 sagt:

„Wenn die ganze Welt doch
„Nicht wäre! Da verlöre Niemand etwas.
„Denn wer nicht ist, entbehrt ja Nichts; so wie
„Die Todten, wenn sie todt sind, nicht sich selbst;
„Der Gott verlöre nichts wenn er nicht wäre
„Nie je gewesen wäre, ganz verschwände . . .
„Aufhörte — er vermißte nichts an sich;
„Denn wer nicht ist, entbehrt ja nichts, so wie
„Die Todten, wenn sie todt sind, nicht sich selbst."

ist nur eine alte Plattheit in Verse gebracht. Schon Epikur hatte diesen Gedanken, wie aus Diogenes Laertius X, 125—127 zu ersehen ist. Der Tod, sagt dort Epikur, geht uns Nichts an; denn wenn wir sind ist der Tod nicht da (ὀυ παρεστιν); und wenn der Tod da ist, sind wir nicht da. Das Zukünftige ist weder unser, noch nicht unser; auf daß wir nicht es erwarten als ein solches, das sein wird, noch auch daran verzweifeln, daß es nicht sein werde. Ein unsterbliches Leben wäre Schefer ein Greuel; was er unter ewigem Leben versteht, sagen S. 39 folgende Verse:

Unsterblich Leben, wär' es wie das Leben
Der Sonne und der andern Sterne alle,
Nur, wie des Blitzes und des Meeressturmes
Unruhig, freudelos, verderblich andern
Verderblich sich, so wär' es desto ärger
Ganz abscheuwerth, wenn Das unsterblich wäre,

Unsterblich, unaufhörlich, ohne Ende!
Das ew'ge Leben aber kann auch menschlich,
Vergänglich, sterblich sein und dennoch ewig!
Denn höre mich mit treuer frommer Seele
Mit großer Gottesseele jetzt als Mensch:
Das ewige Leben ist: „nach unsern großen
Gesetzen leben, die unwandelbar
Das All durchdringen, alle Sterne führen
Und alle Wolken, jedes Gräschen bilden
Und jedes Kind, als wahre Herrn der Welt
All' einig unter sich und alle Eins."
Auch wer vergänglich hier auf Erden lebt,
Der lebt ihr ewig Leben, und so lebt er
Das ew'ge Leben, wenn er will und thut
Wie sie in seiner Seele ihm gebieten
Als seine Seele selbst; er lebt das wahre Leben
Das Allen gleich ist alle Ewigkeit.

Der biblischen Lehre von der ἀποκαταστασις των παντων gegenüber lehrt der Dichter S. 431:

Wohl scheint die Wiederkehr von allen Dingen
So schön, so herzbefriedigend gerecht;
Sie scheint ein Lohn für jedes kurze Leben
Das dann ein ewiges sein und bleiben soll,
Doch nur für Andre köstlich scheint es Jedem;
Kaum Einer möchte sein bestandnes Leben
Noch einmal leben; all gemühte Mühe,
Gesorgte Sorge wieder mühn und sorgen;
Sein ganzes Leben müßte wiederum
Vergehn, so wie es einmal schon vergangen —
Wenn nicht ein schöner Augenblick daraus
Versteinern sollte, und Er dieser Stein sein!
Wer mag denselben Wein nur zweimal trinken!
Dasselbige Gefühl wär' noch einmal
Unmöglich, wär' der Mensch nicht wieder Mensch,
Und dann, was hätt' er dann, als was er hatte.
Das Göttlichste ist: einzig sein auf immer.

Die Ansichten, welche wir in den entwickelten Stellen gaben, sind die Grundansichten des gesammten Buches, die immer und immer wiederkehren. Die tiefsten Fragen aller Zeiten, die höchsten Probleme hat sich der Verfasser zum

Gegenstande seiner Dichtung gewählt, und — Schade um sein schönes Talent! — überall sehr niedrig behandelt. Unter dem Titel Weltpriester hat er die Philosophie Feuerbachs in Verse übersetzt, Gott zum ewig wiederkäuenden Thier gemacht und den Menschen seiner Würde entkleidet, mit Thieren geht er Hand in Tatze und Mund an Maul, mit Thieren theilt er seine Göttlichkeit. Man staunt, wenn man folgende Verse liest S. 82—83:

Sei Mufti, Pabst, sei Kaiser, König, Bauer,
Du fängst von jenem Tage erst ein bessres
Ein edles freies Götterleben an,
An welchem du der Heimlichkeit entsagst
Und wagst so heldenmüthig groß zu sein
So wie der Eisbär, dieser offne Heros,
Und wie der Elephant, der Löw' im Walde,
Der mit wahrhaftem göttlichem Bewußtsein
So ganz zufrieden geht mit seinem Fell
Und kein Geheimniß auf der Seele hat.
Denn sei ein Mensch auch noch so gut und groß —
Mit Mühe nur vergleicht sich erst der Beste
Den heil'gen Thieren, göttlich durch den Gott.

Wir bedauern, daß ein so reiches Talent dieser Richtung verfallen, an diese entnervende Alleinslehre die hohe Kraft des Geistes vergeudet hat. Schefer ist in unsern Augen tief gesunken; er ist uns nicht der schöne Lehrer des Lebens, sein Wort ist nicht die Flamme des ewigen Geistes; er macht uns nicht im kurzen Liede das Leben klar, wahr und ewig; er hat uns nicht im heiligen Becher den Göttertrank gebracht; das Lied ist nicht wohlbeschlossen und der Lorbeer welkt. Eine schön und volltönende Lyra steht in seinem Herzen, aber der Geist von oben berührte die Saiten nicht.

17.

Die Epochen der Geschichte der Menschheit. Eine historisch-philosophische Skizze von K. F. Apelt, Dr., außerordentlichem Professor zu Jena. Zwei Bände. I. B. XIV und 445 Seiten nebst zwei Kupfertafeln. II. B. 465 Seiten. Jena bei Karl Hochhausen. 1845.

Der Verfasser der eben angezeigten Schrift gehört nicht zu den Buchmachern und Fabrikanten im Gebiete der Literatur; er hat sie geschrieben mit hoher Begeisterung für die Wissenschaft, im Glauben, daß die Gunst der Musen Unsterbliches gewähren; er ist fern von Parteileidenschaft, ohne Haß und Hader will er seine Gabe auf den Altar legen. „Was mich betrifft, so möchte ich gerne mit Jedermann im Frieden leben, auch bin ich nicht gesonnen, die Geistlichkeit zu beleidigen oder die Träume eines Philosophen zu stören.“ Neben der Ruhe der Forschung sehen wir in der ganzen Schrift das edle Bestreben, dem, was als wahr erkannt wurde, die durchsichtige Klarheit des Ausdrucks und künstlerische Vollendung zu geben. Der Verfasser hat Alexander von Humboldt nachgestrebt, und mit Glück; die sinnigen Arabesken der Poesie thun der Reihe abstrakter Wahrheiten keinen Eintrag, in Pracht und Individualität der Bilder, im Wohllaut der Sprache hat er oft sein Vorbild erreicht.

Der erste Abschnitt des ersten Bandes S. 1—123 entwirft ein Bild der Geschichte der Menschheit. Dem Verfasser schwebt Cousins: „Gebt mir die Beschreibung des Landes und ich sage euch wie die Bewohner sind“ vor; die Entwicklung der Ideen unter den Völkern ist bedingt durch die Natur des Landes; und die Entwicklung der Religion steht in enger Verbindung mit den naturwissenschaftlichen Kenntnissen der Völker. Unter diesen leitenden Gedanken führt er uns nun die Völker vor; wir besuchen die Steppen, wo den

unsichern und flüchtigen Fußstapfen ihrer Bewohner nie die Himmelsgabe der Kultur folgte, wo das Gleichförmige und Gestaltlose der Einöde die Phantasie ihres Bewohners leer läßt und seine Sprache arm an Bildern und Begriffen; wir steigen von den Gebirgsplateaus hinab nach China und Indien, dessen glühende Phantasieen seiner üppigen Vegetation entsprechen; wir übersteigen die Gebirge von Farsistan und gelangen auf die Bergebene von Merdascht, wo an der Marmorwand des Berges Rachmed die stolzen Ruinen von Persepolis das heilige Heimathland der alten Perser bezeichnen, wo an Tschilminars wunderreichen Säulen Jahrtausende hinauf wir Dschemschyd sehen im heiligen Saal der Königsburg den Völkern Irans Ordnung und Rechte spendend. Wir kommen dann über die gelblichen Sandflächen und ihre quellenreichen Oasen unter die hohen Laubdächer der Palmen Arabiens, wo schaffender Kunstfleiß frühe schon Städte gründete und zarte Familienanhänglichkeit und edle Liebe zur Poesie die rauhen Sitten des Nomadenlebens milderte. Von da führt uns der Verfasser nach Aegypten, dem Lande früher Kultur, deren Widerschein uns nur noch in zweifelhafter Ferne von großartigen Denkmälern herabschimmert; vor das hundertthorige Theben, zum tönenden Memnonsbilde, in die verschlungenen Grotten des Labyrinths zu den riesengroßen Tempeln und in die stillen Todtengrüfte dahingeschwundener Geschlechter. Wir kehren dann zurück nach Palästina, wo der erhabene Glaube an den Gott, der Himmel und Erde schuf und den Menschen in seiner Hand bildete, ein eigenthümliches Volksleben gestaltet hat, und wo eine weltbelebende Flamme aufloderte. Ueber Palmyra den großen Stappelplatz des asiatischen Handels, dessen eingesunkene Gallerien und verfallene Tempel und Paläste noch jetzt vom großartigen Leben und der Geschäftigkeit seiner Bewohner zeugen, kommen wir zu den Griechen, deren Grundcharakter dichterische Anschauungsweise ist, aus der jene ästhetische Kultur entsprang, die nie ihres Gleichen auf Erden gehabt hat; dort werden die schönen

Verhältnisse der Kunst, der regelmäßige Bau des Gedichts, die gemessene Würde der Schreibart erfunden, dort hat ein Athen im Zeitraum eines einzigen Menschenlebens die Geisteskraft von Jahrhunderten und Millionen in sich zusammengedrängt. Räumliche Weltanschauung, kein sehnsuchtsvolles Hinüberlangen in ein Jenseits, sondern vollendete Resignation unterscheidet den Griechen von den Modernen, die die Welt gleichsam im Glanze einer unbekannten Sonne erblicken. Die Reihe trifft nun Rom, das einst über Einhundert zwanzig Millionen gebot, und Alles von Fingals Höhle bis zu Babylons Mauern beherrschte; Rom, das für den philosophischen Beobachter besonders dadurch merkwürdig ist, daß 4 Jahrhunderte lang das wankelmüthige und trotzige Herz des Menschen im Gleise der Besonnenheit Gerechtigkeit und politischen Berechnung gehalten war durch das Gleichgewicht der Gewalten, die Oeffentlichkeit der Geschäfte, durch das System einer einfachen aber kräftigen Erziehung. Durch den Sturz der römischen Herrschaft, durch die Fluth der Völkerwanderung führt uns dann der Verfasser in die Eisgefilde des Nordens, wo an den malerischen Ufern des Loch Lemon Ossians Schwanengesang ertönt, der den Ruhm vergangener Zeiten besang. Flüchtig wie der Schimmer der Morgenröthe fliegt der Genius der Poesie, der Vorbote aufdämmernder Menschenbildung über das Abendland. Der Verfasser gibt uns dann eine Schilderung des Christenthums seiner Verbreitung, des Muhamedanismus, des Mittelalters, der Entdeckung Amerikas. Der Verfasser geht überall von der Ansicht aus, daß die Arbeit der Geschichte sei, daß der Mensch von der Scholle, an die ihn die Natur hinwarf, sich losreiße, die Naturgewalt langsam und mühevoll besiege, und so die Stufen seiner Bildung durchlaufe; die andere tiefere Anschauung, nach der der Mensch ursprünglich kein sich selbst helfendes Geschöpf, sondern der schlechte Haushalter eines göttlichen Erbtheils ist, verwirft der Verfasser.

In meisterhaften Zügen hat uns Herr Apelt die enge

Beziehung zwischen der Natur des Landes und der geistigen Entwicklung seiner Bewohner dargestellt. Unrichtig ist er nur in Darstellung des Christenthums und in der beinahe gänzlichen Gleichstellung desselben mit dem Muhamedanismus.

Der zweite Abschnitt des ersten Theils trägt die Ueberschrift: Unser Leben und die Wissenschaft. Hier gibt uns der Verfasser seine Definition der Geschichte: die Erzählung der Menschengeschichte ist die Geschichte der wandernden Geistesbildung unter den Menschen. Am Faden der Forterbung einer alten asiatischen Völkerausbildung an den Küsten des Mittelmeers und zu den Christen wickelt sich das Drama der Menschengeschichte ab. In allen Verhältnissen unseres Lebens für Sprache, Gesetz, Verkehr, Industrie, ist das bildende und belebende Princip der Geist der Wissenschaft, die Epochen der Ausbildung dieses Geistes bezeichnen im Großen die Phasen der Entwicklung, welche die Menschengeschichte durchlaufen hat. Denn nicht die Begebenheiten, sondern die Ideen führen die Geschichte vorwärts.

Ein weiterer Abschnitt schildert nun den Einfluß der großen geographischen Entdeckungen auf den Gang der Kulturgeschichte; der Verfasser geht von der Ansicht aus, daß das Bild, welches die Phantasie vom Bau des Himmels und der Erde entwirft, stets die Grundlage ist, auf welcher das Gebäude menschlicher Ansichten ruht; daß kosmische Vorstellungen tief in den Zusammenhang unseres Wissens eingreifen; daß von ihnen im Großen die Vorstellungen über Natur und Menschenleben abhängen, und dieselben einen mächtigen Einfluß auf die religiösen Ideen ausüben. Das wichtigste Ereigniß der ganzen Geschichte ist ihm daher die Entdeckung Amerikas, denn die Geschichte der einzelnen Völkerstämme habe sich da erst zur allgemeinen Menschengeschichte gestaltet. Außer den vielen realen Vortheilen waren die großen geistigen die, daß die dichtende Anschauung der Phantasie verdrängt wurde, daß die Auen des Paradieses von der Erde verschwanden, daß die guten Geister von der Erde flohen,

daß der Himmel Klopstoks und das Empyreum der Väter zertrümmert und dafür einem Weltgebäude massenhaft schwerer Körper geschenkt wurde. Der Verfasser hat vergessen, daß das Christenthum von jeher Religion des Geistes war, und das ewige Vaterhaus nie körperlich, sondern jenseits der Raumwelt und ihren sternerfüllten Zonen erblickt hat.

Der folgende Abschnitt trägt die Ueberschrift: das Rund der Erde und sein Einfluß auf die Gestaltung des Menschenlebens. Dieser Einfluß besteht in der Anregung zu den Fragen: über die Einheit des Menschengeschlechts und seine Abweichungen von einer gemeinsamen Urgestaltung, über die Wanderungen der Völker, die Verschwisterung der Sprachen; zu den Fragen über die Entstehung unseres Geschlechtes und den Ursprung und die Verzweigung unserer Bildung. Der Verfasser spricht sich im Verlauf der Abhandlung für die Herkunft des Menschengeschlechts von einem Paare aus. Die wichtigste Folge aber war, daß man erkannte, der alte Götterhimmel sei eingestürzt; das Schicksal des Menschengeschlechts sei keiner übernatürlichen Führung anvertraut, sondern stehe unter natürlichen Bedingungen der Entwicklung, welche dem Leben der Erde angehören. Die Welt des Geistes ist isolirt durch die allseitige Rundung der Erde im Weltraum. Die Alten durften ihren Kosmos noch vergöttern, aber uns ist die Raumwelt zum Fußgestell menschlicher Einsicht geworden, auf welchem das Bild der Gottheit, die geistige Ansicht der Dinge ruht. — Wir glauben daß mit dem Wort Christi, Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und der Wahrheit anbeten, das Christenthum weit über alle Schicksale menschlichen Wissens erhoben sei.

Es folgt nun eine Geschichte der Entdeckung des wahren Weltsystems und der Naturgesetze, die mit eben so vieler Klarheit und Präcision geschrieben ist, als sie von großen Kenntnissen in der Mathematik, Astronomie und der Naturwissenschaften zeugt. Der Verfasser unterscheidet vier verschiedene Stufen der Fortbildung: 1) die mythische Kosmologie der

[redacted]

Dichter; 2) die Kosmophysik und Weltgemälde der Philosophen; 3) die mathematischen Fiktionen der alexandrinischen Astronomen und 4) die Entdeckung des wahren Weltsystems und der Naturgesetze. Die Philosophen zerstören die erste geographische Auffassung des Weltgemäldes der Dichter; das geographisch vernichtete Bild der Welt führt die dorische Schule wieder astronomisch auf, nach einem Plane, der unsern architektonischen Begriffen überlegen ist, der aber menschlicher Phantasie noch erfaßbar bleibt. Die Erde rundet sich allseitig zur Kugel; das Azurgewölbe des gestirnten Himmels verwandelt sich zum Sphärenhimmel. Ueber dem Luftmeer und dem Feuerkreise der Erde beginnt das reine Lichtreich der Gestirne, in dem in weit über einander liegenden Bahnen die Planeten wandeln bis an den Fixsternhimmel, der das kugelförmige Weltall schließt. So zeichnet Philolaos uns das Weltgemälde. Aber Aristoteles hat in dieser Mitte das Gebiet des Wandelbaren schwerer Elemente: die ruhende Erde; das ewige Vaterhaus jenseits des Randes des Fixsternhimmels, und das Leben der Aetherwelt erblickt er in der ewigen Kreisbewegung des Himmels, der in nie gestillter Sehnsucht nach der höchsten Geistesschöne sich nach vorn und nach oben dreht und eben in dieser Wendung ist das höchste Gut der Welt. Alles das ändert sich durch die großen Entdeckungsreisen, durch die Ausbildung der Naturwissenschaften. Als Galiläi das Fernrohr gegen Himmel richtete, fiel der Schleier vom hohen Himmelsdome und das geheimnißvolle Wesen der Sterne enthüllte sich dem menschlichen Blicke. Keppler zwang die Natur mit Rechnungen und Zeichnungen, ihm auf seine Fragen zu antworten. Alle früheren Leistungen zusammenfassend entdeckte Newton die Gesetze der Natur und gründete so die mathematische Naturphilosophie. Die Geheimnisse schwinden aus der Aetherwelt der Sterne, die fortschreitende Theorie greift sogar in einigen Fällen der Beobachtung vor, noch nie Gesehenes mit Sicherheit verkündend, und Laplace krönt das ruhmwürdig begonnene Werk mit der Mechanik des Himmels. Die Un-

wandelbarkeit und Selbstständigkeit der Naturgesetze lehnt allen höheren Einfluß ab, und seit der hohen wissenschaftlichen Ausbildung der Sternkunde und Physik hat sich die Gottheit in ein undurchdringliches Dunkel hinter der Welt zurückgezogen. Der strengste Naturalismus ist die unvermeidlichste Consequenz dieser Ansicht. Mechanische Kräfte herrschen da, wo man sonst höhere geistige Wesen suchte; die Glorie des Himmels erlosch im sichtbaren Weltgebäude und der Vorhang fiel vor dem Throne der Gottheit in dem Sternentempel der Natur. Um den Finger Gottes sichtbar zu machen, muß man jetzt erst jenen Vorhang aufzurollen verstehen. Denn da die Ideen und mit ihnen der Glaube an göttliche Allmacht doch einmal in uns leben, so steht hier offenbar ein Geheimniß dahinter. Dieses Geheimniß ist der transcendentale Idealismus, welcher hinter dem ehernen Vorhang selbstständiger wesenloser Naturgesetze eine Perspective in das lichtfreie Land der Geister öffnet.

Der letzte Abschnitt des ersten Bandes ist der für uns wichtigste; er beschreibt die Stufen der religiösen Ausbildung im Völkerleben und ihr Verhältniß zur Philosophie und Naturwissenschaft. Herr Apelt sieht, seit die germanischen Völker auf den Weltschauplatz auftraten, die zwei Hauptepochen der menschlichen Kultur in der Erfindung der Erfahrungswissenschaften und der großen philosophischen Revolution unseres Zeitalters. Die erste Epoche kennen wir schon aus dem bisherigen, Newtons große Entdeckung und nicht die Opposition der Reformatoren gegen die Hierarchie hat nach der Ansicht des Verfassers das Zeitalter der Aufklärung herbeigeführt; denn er habe dem menschlichen Geiste jenes stolze Gefühl wissenschaftlicher Sicherheit und kühnen Selbstvertrauens zurückgegeben, welches die Schranken des Aberglaubens durchbrochen habe. Die zweite Epoche sei die der Entdeckung der Gesetze für die ewige Wahrheit und der Reinigung der Religion von Geschichtsfabel und Aberglauben. Das große Werk der Reinigung

und Sicherung unseres Glaubens sei vollendet worden durch zwei Philosophen unseres Zeitalters, durch Kant und — Fries.

Jede Religionslehre habe vom Anfange an der Erde den Himmel, dem Diesseits ein Jenseits gegenüber gesetzt, von denen das Erstere in den starren Formen der Wirklichkeit vor uns stehe, das Andere sich beliebig mit den beweglichen Bildern der Phantasie bevölkern lasse. So lange der Blick des Menschen nur noch an seinen irdischen Wohnort gefesselt sei, suche er dieses Jenseits geographisch hinter den Bergen, die den Horizont der Heimath begrenzen; dort, meint man, müsse es besser sein als hier. Hat man diese überstiegen, und auch dort Nichts Besseres gefunden, so flüchtet sich das Jenseits an die Enden der Erde. Aber auch dorthin gelangt der Mensch auf seinen Schiffen, und findet Nichts besser als hier, das Jenseits fliegt daher auf die Sterne; Galiläi's Blick hat auch diese ihrer überirdischen Majestät entkleidet. Wie können wir nun die religiösen Ahndungen mit unsern natürlichen Kenntnissen in Einklang bringen? — durch den transcendentalen Idealismus. Unsere religiösen Ideen sind unglücklicherweise mit Traditionen verwebt, die historische Kritik hat sich gegen letztern gewendet und dadurch auch den ersteren den Untergang gedroht. Kant und Fries haben dieses Schicksal von der Religion abgewendet. Ihnen ist es gelungen, die religiösen Ideen in ihrer Reinheit darzustellen, ihre objective Gültigkeit darzuthun, ohne sie auf kosmische Bilder und historische Traditionen zu gründen, und so die Religion für immer aus aller Gefahr zu retten.

Die epochenweisen Fortschritte der religiösen Ausbildung im Völkerleben mißt der Verfasser nach vier Stufen ab; diese sind:

1. Der Staat in der Religion. Eine herrschende Priesterkaste ordnet, wie in Aegypten oder bei den Brahminen, die politischen Institutionen, bestimmt heilige Lehre und Cultus und hält den wissenschaftlichen Gedanken in Fesseln. Vorherrschend Orakelkult mit Mysterien.

2. Die Religion im Staate, Staatsreligion wie bei Griechen, Römern, Juden. Der Gedanke wird freier, erfindet die Wissenschaften, und die politischen Institutionen emancipiren sich von den Satzungen der Priesterlehre. Vorherrschaft des Opfercultus.

3. Fortbildung der Staatsreligion zur Weltreligion. Göttliche Offenbarung tritt an die Stelle der Einweihung in Mysterien; Propheten stehen auf, verkünden alleinseligmachende Wahrheit und machen den Propagandismus zum Gebot für ihre Nachfolger. Buße und Gebet verdrängen das Festgepränge und die Opfer: Christenthum, Buddhalehre und Mahomedanismus.

4. Fortbildung der Weltreligion zum reinen Deismus. Das wissenschaftliche Urtheil ist zur männlichen Reife gelangt, die göttliche Sendung der Propheten wird wie jede andere Erscheinung nach Naturgesetzen gefaßt und natürlich erklärt. Der Quell der religiösen Wahrheit im eigenen Geiste wird entdeckt, ihr Ausspruch wissenschaftlich gerechtfertigt. Gottesverehrung im Geiste und in der Wahrheit. Herzensfrömmigkeit und Toleranz statt Askese und Zelotismus.

Die Gedanken des Verfassers von der Entstehung des Christenthums sind diese: durch den strengen Monotheismus ihrer Lehre und ihre reingeistige Ansicht von Gott war die jüdische Religion am meisten geeignet, sich mit den Ansichten der Philosophie zu verbrüdern. In Alexandrien, wo die speculativen und kosmopolitischen Ansichten der Griechen herrschten, erhielt sie jene Tendenz und Reife, die ihre Ausbildung zur Weltreligion förderten. Durch Verschmelzung jüdischer Messiashoffnungen mit der parsischen Lehre vom Kampfe des Ormuzd mit Ahriman und dem endlichen Siege des ersteren bildete sich der Mythus von Christus. Aus Indien kam die Lehre von der Menschwerdung und Himmelfahrt. Diese Mythen schlossen sich an ein historisches Ereigniß an. Wenn große Unglücksfälle ein Volk heimsuchen, umgaukeln abergläubische Trugbilder die Ge-

müther; unter dem harten Drucke ausländischer Knechtschaft verbreitete sich bei den Juden die Sage von einem Erlöser und Erretter; und da ein Mann aus dem Hause Davids an der Spitze eines zahlreichen Anhangs die Reinigung des Tempels und die Wiederherstellung des alten Cultus verlangte, schien die Zeit der Erfüllung der Sage gekommen. Die reformirende Partei mußte der Uebermacht weichen, erhielt aber bald eine bedeutende Verstärkung durch einen gelehrten Juden, Paulus. Bei Begebenheiten, die mächtig auf die Imagination der Völker wirken, vergißt man anfangs, dem Zusammenhange von Ursache und Wirkung nachzuspüren, und verabsäumt die Verkettung der Begebenheiten aufzuzeichnen, so daß sie in spätern Zeiten den Anschein eines isolirten Factums in der Geschichte gewinnen. Parsische Mythologie war bald mit der Geschichte des unglücklichen Führers jener reformirenden Partei verbunden, dessen Leben uns unbekannt ist, und Christus für den menschgewordenen Ormuzd gehalten.

Ohne Paulus wäre das Christenthum wieder im Judenthume untergegangen; seine schnelle Verbreitung ist aus den Zeitumständen, der Lehre selbst, und der menschlichen Natur zu erklären, ohne daß man Wunder anzunehmen braucht; der Glaube an die Wiederkunft des Stifters erhöhte den Eifer seiner Bekenner. Nachdem aber das Gebäude der Kirche vollendet war, durfte dieser Glaube schon abgelegt werden, und achtzehn Jahrhunderte hindurch ist jene Erwartung nicht in Erfüllung gegangen. — Dieß schadet jedoch dem Christenthume nicht; seine wahre Würde liegt in der Lauterkeit und Erhabenheit seiner Sittenlehre; es hat nicht blos den Cult gereinigt und die Sitten veredelt, sondern durch eine wirkliche philosophische Fortbildung der Gedanken die moralischen Ueberzeugungen der Menschen in ein neues Licht gesetzt und die erhabenen Grundsätze der Sittlichkeit der allgemeinen Fassung näher gerückt. Das Gewand der Mythen, das noch heute am religiösen Glauben klebt, wird fallen, und der Glaube an den Gekreuzigten aufhören; man wird nicht mehr glauben,

weil der Prophet es gesagt hat, sondern weil es Wahrheit des eigenen Geistes ist, diesem Ziele eilte die ganze neue Zeit mit raschen Schritten zu, und nun gibt der Verfasser eine Geschichte des englischen Deismus, einen Auszug aus dem bekannten Werke von Lechler, bis auf Hume mit dem die theologische Debatte in England erlischt; dann die Lehre Descartes', Spinoza's und Leibnitzens und bahnt sich dann den Uebergang zur Lehre von Kant und Fries, welcher der ganze zweite Band gewidmet ist.

Der zweite Band zerfällt in zwei Abtheilungen, wovon der erste Kants, der zweite Fries' Lehre auseinander setzt. Es folgt dann ein Anhang, welcher treffende Bemerkungen über einige schwierige und dunkle Partheien in Fries' Kritik der Vernunft enthält. Suchte der Verfasser im letzten Abschnitte des ersten Bandes zu zeigen, wie die Religionsphilosophie mit der Physik zerfallen war, wie zwischen den religiösen Ideen und den Naturgesetzen, zwischen Plato und Neuton Zwiespalt herrschte; so beschäftigt er sich im ersten Abschnitte des zweiten Bandes damit, zu zeigen, wie Kant die große Aufgabe der Philosophie gelöst hat, die Realität der religiösen Ideen vor der Macht des Schicksals zu retten, dem Glauben neben dem Wissen sein Recht zu verschaffen, Platon mit Neuton zu versöhnen. Kant ist unserm Verfasser der große Genius, welcher sich einen ganz neuen Weg philosophischer Entdeckungen bahnte, und die wahre Methode zu philosophiren fand; welcher geleitet von dieser Methode die metaphysischen Formen der Dialektik, die Grundformen der menschlichen Erkenntniß entdeckte: 1. die reine Anschauung, 2. das System der metaphysischen Grundbegriffe in den Kategorien und transcendentalen Ideen, 3. den mathematischen Schematismus, welcher das Prinzip der Anwendung der metaphysischen Grundbegriffe auf die Anschauung enthält, 4. den kategorischen Imperativ, welcher das Sittengesetz ausspricht und 5. das ästhetische Urtheil nebst jener eigenthümlichen Form der Anschaulichkeit gewisser Vorstellungen, welche er mit dem Namen der „ästhe-

tischen Ideen" bezeichnet. Seit Aristoteles war keine Entdeckung im Gebiet der Philosophie gemacht worden, die sich an Umfang und Wichtigkeit mit der Kantischen vergleichen ließe; das Ganze der philosophischen Aufgabe war allseitig umfaßt, alle Gegensätze versöhnt, alle Zweifel gehoben. Leider war diese Lehre, so einfach und klar in sich selbst, in das weitläufige Gebiet einer kunstreichen und verwickelten Dialektik verflochten, so daß der Ueberblick über das umfangreiche Ganze schwer, und das Verständniß des Einzelnen mühsam war. Dazu lag ein Fehler in dieser Dialektik verborgen; Kant sonderte nämlich die Weltgesetze nicht von meiner Erkenntniß derselben; er verwechselte noch die empirisch-psychologische Erkenntniß, in welcher wir uns nur der Philosophie bewußt werden mit der reinen philosophischen Erkenntniß selbst; und an dieser Klippe scheiterte die gemeinsame wissenschaftliche Fortbildung der Philosophie unter den Teutschen. Durch jenen Fehler wurden die ersten und beachtetsten Bearbeiter der neuen Lehre zu der Verwechslung der Thatsachen des Bewußtseins mit den metaphysischen nothwendigen Wahrheiten verleitet; man versuchte die höchsten objektiven Weltgesetze aus anthropologischen Prinzipien abzuleiten und die Metaphysik verwirrte sich gänzlich in der Psychologie; man überließ sich blindlings den Abenteuern des Transcendentalen. Die Abstraktionen Kants, losgerissen von seiner sich überall behutsam orientirenden kritischen Dialektik wurden willkürlich und versuchsweise zum Aufbau neuer Systeme verwendet; so geriethen alle philosophischen Angelegenheiten in Verwirrung; wissenschaftliche Ansichten zerflossen in buntscheckige Spiele der Phantasie; die mathematischen Naturforscher zogen sich zurück von der Philosophie; und in den Streit beider Parteien, dessen Akten noch nicht geschlossen sind, schlich sich ein merkwürdiges Factum ein, indem unter dem Namen der Kantischen eine Lehre traditionell geworden ist, die nicht dem Alten von Königsberg gehört, die höchstens ein moderner Schüler des Aenesidemos oder Sextus Empirikus erfunden haben könnte. So sieht es der Verfasser

als eine eigene Aufgabe an, die wahren Ansichten des großen Lehrers wieder herzustellen, und von Seite 1—203 hat er diese Aufgabe in höchst befriedigender Weise gelöst und das Ganze der Kantischen Lehre, frei von den Schwierigkeiten der Dialektik für sich allein hingegeben. Die einzelnen Abschnitte sind: der transcendentale Idealismus, die Metaphysik der mathematischen Naturwissenschaft, die Metaphysik der Sitten, der moralische Glaube und das Primat der praktischen Vernunft, die Zweckmäßigkeit der Natur, die Technik der Natur, die Dialektik. Auf das Einzelne hierin näher einzugehen, liegt außer dem Bereiche dieser Zeitschrift.

Von Seite 203—411 ist die Friesische Lehre dargestellt. Die einzelnen Abschnitte sind: 1. das Gesetz der transcendentalen Wahrheit oder der Grundsatz des Selbstvertrauens oder der Vernunft; 2. der transcendentale Idealismus als das Prinzip der speculativen Metaphysik und seine richtige Begründung; 3. der negative Ursprung der Ideen und der Grundsatz der Vollendung, das Prinzip der Ideenlehre; 4. das Gesetz der Spaltung der Wahrheit nach den verschiedenen Weltansichten. Fries' Stellung zu Kant faßt der Verfasser also: Es war keineswegs Kants Absicht, ein abgerundetes und in allen Theilen fertiges System aufzustellen, als ächter Entdecker jeden Kreis philosophischer Beurtheilungen in seiner Abgrenzung zu bestimmen und auf seine Prinzipien zurückzuführen; die verschiedenen Faden seiner Betrachtung laufen daher nicht in einem gemeinsamen Mittelpunkt zusammen, das Ganze hat etwas Zerstreutes und Unzusammenhängendes; man verwickelt Kant mit sich selbst in Widersprüche, wenn man ein scharf gezeichnetes Ganzes seiner Weltanschauung aufstellen will; Kant selbst war der Ansicht, daß in Folge des transcendentalen Idealismus die verschiedenartigen Gebiete unserer Erkenntniß unverbunden neben einander liegen bleiben müssen. Seine Ansicht über das höchste Gut und seine Teleologie stellte er schon frühe auf, später fand er den transcendentalen Idealismus hiezu; statt diesen aber zum Mittelpunkt des Systems

zu machen, gebraucht er ihn nur überall zum Entschuldigungsgrund, daß wegen der Unverkennbarkeit der Dinge an sich unsere Einsicht nicht tiefer vorwärts bringen könne, und die verschiedenartigen Bruchstücke menschlicher Beurtheilungen sich nicht zum Ganzen vereinigen lasse. Kant steht Hume nahe: er hat seine Ansicht von der Wahrheit, schränkt wie jener die Gültigkeit der Erkenntniß aus speculativer Vernunft auf die Erfahrung ein, verweigert jede nähere Bestimmung der höheren Welt. Vor Hume hat er das voraus, daß er durch Kritik den ganzen Vorrath von metaphysischen Erkenntnissen der Vernunft und die Grenzen unserer Erfahrung bestimmen kann.

Kant fordert zwar über Hume hinaus systematische Einheit unserer Erkenntniß unter Prinzipien. Da er aber die Ideen für diese höchsten wissenschaftlichen Prinzipien ansieht und da ihm die Erkenntniß aus Ideen keine theoretisch erklärende, sondern nur eine symbolische nach Analogieen ist, so hält er die Vollendung der systematischen Form unserer Erkenntniß dennoch für unerreichbar. Nicht ein Naturgesetz der Einheit des sinnlich vernünftigen Lebens im einzelnen Menschengeiste soll den Erklärungsgrund für die verwickelten psychologischen Erscheinungen abgeben, sondern nach der Idee des einfachen, unkörperlichen Wesens fordert er, die Ableitung der verschiedenen Vermögen von einander aufzusuchen. Nicht durch die allgemeine mathematisch-physikalische Naturgesetzmäßigkeit soll die Einheit der Natur bestehen, sondern die Idee des höchsten Wesens soll die Regel hergeben, nach der wir dieselbe aufzusuchen haben, so daß also jene Einheit nicht mechanisch, sondern nur teleologisch zu erreichen wäre. So bilden also in seinem Weltgemälde die religiösen Ideen noch den blassen Hintergrund der Naturansichten; er hat die Vollendung der wissenschaftlichen Form unserer Erkenntniß unter Ideen nur in Perspektive gestellt und hält die Erreichung der systematischen Einheit nur annäherungsweise durch Induktionen für möglich.

Dieser Irrthum, nach welchem die Ideen des Absoluten als wissenschaftliche Prinzipien im Hintergrunde des Systems der Philosophie erscheinen, hat seinen Grund in dem wolfischen Vorurtheil für die Allgenugsamkeit des Beweisverfahrens. Diesem Vorurtheil ist Kant verfallen, weil er das Verhältniß der Kritik der Vernunft zum System der Philosophie noch nicht vollständig durchschaute. Der tiefste Fehler der kantischen Spekulation liegt nämlich darin, daß er die durch innere Selbstbeobachtung erlangte Erkenntniß von unserer metaphysischen Erkenntniß, unter dem Namen der transcendentalen Erkenntniß, selbst schon für eine besondere Art der Erkenntniß a priori ansieht. Dies ist das, was Fries das transcendentale Vorurtheil genannt hat. Diese Verworrenheit im Begriff des Transcendentalen hat Kant verleitet, seiner kritischen Methode untreu zu werden und seinen kritischen Gedankengang auf ein fehlerhaftes logisches Gerüst zu stellen. Die transcendentale Erkenntniß gilt ihm nicht unmittelbar durch Beobachtung, sondern er meint, dieselbe beweisen zu müssen. Er beweist die objektive Giltigkeit der metaphysischen Naturerkenntniß unter der Voraussetzung der objektiven Giltigkeit der anschaulichen Erkenntniß. Da aber dieselbe Voraussetzung zum Beweise der objektiven Giltigkeit der Ideen des Absoluten nicht hinreicht, so verwirft er den spekulativen Gebrauch dieser Ideen und kann sich deshalb auf den wahren Mittelpunkt des religiösen Glaubens nicht hindurchfinden. Es werden hier also ganz gegen den Geist der kritischen Methode, die nur zergliedernd in rückwärtsschreitender Gedankenbewegung sich zu den Prinzipien hinaufbewegt, Beweise für diese Prinzipien zu geben versucht, gleichsam als ob die obersten Prinzipien nur mittelbar abgeleitete Giltigkeit besäßen und nicht vielmehr die unmittelbarsten Voraussetzungen selbst wären. Jeder Beweis nämlich wird aus Prämissen geführt, die allgemeiner sind, als der Schlußsatz. Demgemäß müßten die höchsten Voraussetzungen menschlicher Beurtheilungen aus einer noch höhern Voraussetzung als den höchsten Gesetzen des Weltalls objektiv

abgeleitet, d. i. bewiesen werden; was unmöglich ist. Anstatt dessen können wir aber nur vor dem Bewußtsein unsere eigenen Gedanken zergliedern und so, psychisch-anthropologisch unsern eigenen Gedanken-Zusammenhang beobachtend, zusehen, auf welche letzten Voraussetzungen wir durch diese Zergliederung kommen. Die Aufgabe der Kritik der Vernunft kann es also nur sein, durch innere Selbstbeobachtung den vollen Thatbestand unserer Erkenntniß zu konstatiren, und zwar nicht bloß die Wirklichkeit der Anschauung, sondern auch die Wirklichkeit der nur im Urtheil erscheinenden Erkenntniß. Sollte daher die kantische Lehre selbst dialektisch weiter fortgebildet werden, so mußte das transcendentale Vorurtheil von Grund aus gehoben werden: Kant's transcendentale Erkenntniß mußte als psychisch-anthropologische Erkenntniß aus innerer Erfahrung anerkannt, das Verhältniß der Kritik der Vernunft zum System der Philosophie demgemäß vollständig aufgeklärt und die erstere selbst zur Theorie der Vernunft ausgebildet werden. Diese Fortbildung hat die kantische Lehre durch Fries erhalten.

Interessant ist, was S. 213 der Verfasser sagt: die vollständige Einheit unserer Erkenntniß liegt allerdings in den Ideen des Absoluten; aber die vollendete Einheit des Weltganzen unter Ideen kann wissenschaftlich gar nicht erreicht werden, sondern liegt vielmehr jenseits der Grenzen unserer Wissenschaft. Diese Irrung Kants, die vollständige systematische Einheit unter Ideen zu suchen, hat ihn nun zwar zu keinen weitern Fehlern verleitet, weil er keine Folgerungen daran knüpft und der Fehler selbst nur induktorisch im Hintergrunde seiner Ansichten stehen bleibt. Aber diejenigen, welche seine Ansichten systematisch umstellten, welche ein System daraus machen wollten, bekamen ihn an die Spitze; für sie wurde die Forderung einer wissenschaftlichen Erkenntniß aus der Idee des Absoluten der führende Grundgedanke. Die ganze Speculation von Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel ist Nichts als die speculative Durchbildung dieses Fehlers, und dieser Fehler hat sich an den unter ihm aus-

gebildeten Philosophen auch gerächt durch den Zwiespalt, in den er sie mit der mathematischen Physik gerathen ließ.

Wir sind nun dem Gedankengange des verehrten Verfassers von Anfang bis zu Ende gefolgt; wenn wir nun schließlich unser Urtheil über seine Schrift abgeben sollen, so ist dasselbe folgendes.

1. Sie enthält viel Vortreffliches. Die Darstellungen der Kant'schen und Fries'schen Philosophie gehören durch Klarheit, Bündigkeit und Vollständigkeit zum Besten, was in dieser Beziehung geleistet ist. Sehr interessant und von ungewöhnlicher Gelehrsamkeit zeugend sind die Abschnitte, welche die Entwicklung der mathematischen Weltanschauung darlegen. Eine edle Wärme zeigt sich in jenen Abschnitten, wo das niedergestürzte Gebäude religiöser Anschauungen auf dem Gebiete des Transcendentalen wieder aufzurichten, und dem pantheistischen Irrsal gegenüber die religiösen Interessen der Speculation zu wahren versucht wird. Ueber die Schönheit der Form haben wir in der Einleitung zu unserer Recension gesprochen.

2. Der Begriff des Verfassers von der Menschheitsgeschichte ist jedoch zu eng. „In allen Verhältnissen des Lebens, sagt unser Verfasser, sei für Sprache Gesetz, Verkehr, Industrie das bildende und belebende Prinzip der Geist der Wissenschaft. Die Epochen der Ausbildung dieses Geistes bezeichnen im Großen die Phasen der Entwicklung, welche die Menschengeschichte durchlaufen hat.“ Dieser Begriff ist zu beschränkt. Geschichte ist die Entwicklung der Menschheit und die Darstellung derselben. Was der Mensch an sich ist, das soll er im Verlauf des Geschehens aus sich herausstellen, die Möglichkeiten, welche in ihm liegen, verwirklichen. Die Entwicklung zur Wissenschaft ist aber nur eine der vielen Seiten seines Wesens. Die Wissenschaft ist das geistige Bild des Universums. Der Mensch soll aber nicht blos alle Beziehungen des Lebens auffassen, sondern wieder auf die Natur zurückwirken, und die Natur zur Freiheit verklären. Die Geschichte der Kunst, die Geschichte des sittlichen Lebens gehört eben so sehr in die Geschichte der

Menschheit als die Entwicklung der Wissenschaft. Der Verfasser hat ferner die Entwicklung der Menschheit in zu schönem heiterm Lichte angeschaut; das Werden unseres Geschlechtes ist nicht so gesetzmäßig, der Fortschritt nicht so harmonisch, die Geschichte ist nicht das heitere Epos, sondern es geht ein finsterer Zug durch alles Leben, die Geschichte zählt unendlich viele Schmerzen und Kämpfe auf; überall treten Hemmungen in den Lauf des Guten; die edelsten Völker verwehen wie Blätter im Frühling, die erhabensten Individuen werden in den edelsten Bestrebungen vom unverdienten Loose ereilt. Die Geschichte weist unzähligemal die schneidensten Widersprüche und Risse und eine entsetzliche Gewaltsamkeit und Härte auf; sie sind Folgen der Sünde; diese gehört daher eben so sehr zu Objekten, die die Geschichte in ihrem Entstehen, Wachsen, Großwerden und Untergehen zu betrachten hat.

3. Die einseitige Verwerfung der nichtkantischen Systeme (das Fries'sche ausgenommen) hat sich am Verfasser gerächt: die Idee des organischen Lebens, auf welche gerade die neuere Schule, und mit Recht, einen Hauptaccent legt, ist ihm entgangen. „Am Faden der Forterbung einer alten asiatischen Völkerausbildung an die Küsten des Mittelmeers und zu den Christen wickelt sich das Drama der Menschengeschichte ab," sagt unser Verfasser. Der Verfasser schaut nicht in der Menschengeschichte einen großartigen Organismus, wie derselbe doch ein solcher ist. Jedes Volk ist schon ein Organismus, nicht ein Aggregat von Individuen, ein System vielgestaltiger aber durch Eine Grundkraft beherrschter Kräfte; bei der unendlichen Mannigfaltigkeit von Individuen ist doch ein Volksgeist, dessen Offenbarung Sprache, Verfassung, Kunst, Religion, Literatur Stellung des Volkes in der Geschichte sind. Und wie im einzelnen Volke die Individuen, Partheiungen, Name, Stände die lebendigen Momente sind, die den Begriff dieses Volkes ausmachen, so bilden alle Völker zusammen den großartigen Organismus der Menschheit, und sind seine lebendigen ihn fortbewegenden Momente. Und nur wenn wir der Idee des

Organismus folgen, kommen wir zu einer wahren Entwicklungsgeschichte der Menschen; so wird uns der Zusammenhang der Völker klar, wie jedes eine Idee zu verwirklichen hat, wie sein ganzes Leben, alle Kämpfe in seinem Inneren nur dazu dienen, diese zu verwirklichen, wie es in sich zerfällt, wenn es ausgeboren hat, was es sollte, und gleichsam an seiner Blüthe stirbt, und wie das nachkommende Volk die Resultate des vorigen aufnimmt und weiter führt. So wird uns dann die Geschichte der Menschheit nicht blos eine Geschichte der Wissenschaft, denn diese ist nur eines ihrer vielen Produkte, sondern wahrhaft eine Entwicklung, eine Geschichte des successiven Hervortretens der verschiedenen Geisteskräfte und Richtungen, in denen die Menschheit ihr inneres Wesen offenbart.

4. Die tiefste Beziehung der Geschichte, die religiöse, ist dem Verfasser entgangen, und den Mittelpunkt alles Geschehens hat er nicht gefunden — Christus, in dem alle Richtungen sich verschlingen und die συντελεια των ὁλων erreicht ist. Wenn der Verfasser selbst gesteht, daß nicht Begebenheiten, sondern Ideen die Geschichte der Menschheit fortbewegen, wie läßt sich die Entwicklung Amerikas und Neutons Wissenschaft auch nur im entferntesten vergleichen mit der Fülle von Motiven zu neuem Handeln und Denken die der Welt durch Christus gegeben wurden. Ist die Geschichte die Manifestation Gottes, das von Gott in der Zeit geschaffene fließende Bild der Ewigkeit, so ist Christus einzig ihr Mittelpunkt. „Er ist der höchste Erzieher der Menschheit, Er der wahre Befreier, Er der ewige Richter, sein Gericht geht durch die ganze Geschichte, Er führt zur wahren Einheit durch die Weltversöhnung. Darum heißt er mit Recht der hohe Mittelpunkt der Zeiten. Sein Werk war das Werk der Vorsehung, und war er so war auch diese oder er war sie selbst*).

*) Worte Staudenmaiers in seiner schönen Schrift über das Wesen der Universität. Freiburg bei Wagner. 1839.

5. Eine Unzahl von Irrthümern finden sich in Apelts Schrift an den Stellen, wo er über die Religion spricht; hier zeigt er eine Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit, die wir mit den andern Partieen des Buches unmöglich vereinen können. Wie mag er mit der hohen reinen, thatkräftigen Lehre des Heilandes den Buddhadienst zusammenstellen, jenen entnervenden Pantheismus, jenes Chaos sich widersprechender Vorstellungen, jene Sittenlehre, in deren Gefolg auf der einen Seite die unnatürlichsten körperlichen Anstrengungen sind, auf der andern Grausamkeit und brutale Wollust! Wie mag er den wollüstigen herrschsüchtigen Kaufmann von Mecca mit dem reinsten Wesen zusammenstellen, das je auf Erden war. Wem fallen hier nicht Sherlocks schöne Worte ein? Und wenn dem Verfasser die lange Dauer des Islam, den keine Priesterschaft unterstützt habe, wunderbar erscheint; wenn er meint, die metaphysischen Fragen über die Eigenschaften Gottes, die Freiheit des Menschen seien zwar in den mahomedanischen Schulen erörtert worden, hätten aber nie die Leidenschaft des Volkes ins Spiel gezogen, nie die Ruhe des Staats unterbrochen, die hohe Einfachheit des muselmännischen Glaubens habe sich sowohl unter dem Volke als seinen Gelehrten rein erhalten: so kennt der Verfasser die Geschichte nicht, und wir verweisen ihn auf Hammers Geschichte der Assasinen (Stuttgart 1818) und Döllingers treffliche Monographie: Muhammeds Religion nach ihrer innern Entwicklung und ihrem Einfluß auf das Leben der Völker. Regensburg bei Manz. 1838. Das Christenthum weckt die Geister; wo Christi Lehre ins Leben eingreift, finden wir Dichtung, Kunst und Wissenschaft, es vernichtet nicht den Genius, die Individualität der Völker, wie Mahomeds-Lehre, sondern hebt und reinigt und verklärt sie. Der Muhammedanismus ertödtet das geistige Leben; er hat Nichts Produktives an sich, ist ein abstrakter Monotheismus, der tiefer steht als das Judenthum. Vergeudung natürlicher Kraft und geistiges Absterben in natürlichem Schmutz, das ist in seinem Gefolge.

Das Christenthum hat eine ungeheure Macht über die Geister, und wirkt auch da noch, wo man sich von ihm trennen will; die denkenden Köpfe der Mahomedaner wurden meist Pantheisten oder gingen zu andern Religionen über; das Christenthum macht die Geister frei, im Mahomedanismus ist Religionswechsel Empörung und wird mit dem Tode bestraft. — Die Ansichten des Verfassers über die Person Christi, über seine Lehre sind ganz aus der Luft gegriffen; fad ist es, wenn er die Bedeutung des Christenthums in seine Moral legt. Herr Apelt hat sich noch nicht von jener Schule losgemacht, deren Vertreter Schelling treffend zeichnet, wenn er sagt: „Nicht geistreich aber ungläubig, nicht fromm und doch auch nicht witzig und frivol, ähnlich den Unseligen, wie sie Dante im Vorgrunde der Hölle existiren läßt, die weder rebellisch gegen Gott noch treu waren, die der Himmel ausstieß und die Hölle nicht aufnahm, weil auch die Verdammten keine Ehre von ihnen haben würden, haben deutsche Gelehrte mit Hilfe einer sogenannten gesunden Exegese, einer aufklärenden Psychologie und schlaffen Moral alles Speculative und selbst das subjektiv-Symbolische aus dem Christenthum entfernt. Lächerlich ist es, wenn der Verfasser meint, die Einheit des Menschengeschlechts sei durch die Entdeckung Amerikas an Tag gekommen; dadurch kamen nur einzelne Völker zu einzelnen Völkern; die Einheit des Menschengeschlechts ist vierzehn Jahrhunderte vorher ausgesprochen worden. Absurd ist die Ansicht, daß das Christenthum von kosmischen Vorstellungen abhänge. Immerdar ist es vom Christenthum verkündet worden, daß Gott ein Geist sei und die ihn anbeten, im Geist anbeten müssen, stets hat es das ewige Vaterhaus nicht körperlich angeschaut, sondern jenseits der Raumwelt und ihren sternerfüllten Zonen erblickt; stets ward hier gelehrt, daß die Sterne des Himmels, die Farben des Lichts, die Blüthen der Flur, die Formen jeglicher Schönheit nur Zeugen einer ewigen Herrlichkeit sind, und Bilder einer überirdischen Welt uns geheimnißvoll umschweben.



6. Herr Apelt findet in Fries die höchste Entwicklung der Philosophie, bei ihm hat er die Seherstimme vernommen, die der Vorwelt große Gestalten, heraufbeschwor, und jene Lehre „deren Sagungen einst mild auf unser Volk niederträufeln werden, wie das Manna von Kalabriens köstlicher Blumenesche fällt". In Fries sieht er den ausgezeichneten Denker, der durchdringenden Scharfsinn mit raschem großartigem Ueberblick vereinte, der durch Natur, Erziehung und einsiedlerartige Sinnesart begünstigt ein eminentes Talent der innern Selbstbeobachtung entwickelte, der abgeschlossen in sich selbst das Bild der Kontemplation der Seelenruhe, das Bild des wahrhaften Weisen darbot, und sich zu Kant verhält wie Neuton zu Keppler.

Solche Begeisterung für seinen Lehrer macht dem Herzen des Verfassers Ehre, sie ließ ihn aber Fries überschätzen und schadete der eignen Fortbildung. Fries ist nur ein Vermittler zwischen Kant und Jacobi und eine Größe zweiten Rangs. Wir anerkennen gerne, daß er ein Geist von großem Scharfsinn, leichter Produktion, ein sittlich und religiös auf das Edelste ausgebildetes Gemüth, und ein philosophischer Charakter war; allein diese Bedeutung hat er nicht, die Herr Apelt ihm gibt. Sein System zu kritisiren ist hier unsere Sache nicht; in Fichtes Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie (Sulzbach 1841) findet sich Seite 331—68 eine treffende Charakteristik, an deren Schluß mit Recht bemerkt ist, daß Fries mit dem einen Fuß in der Reflexion stehe, mit dem andern in dem allgemein menschlichen Bewußtsein, daß dieses ihm den Schaden ersetzen soll, den jene ihm zugefügt — wissenschaftlich beurtheilt ein unmögliches Begehren. Denn Alles wird subjektiv, Glaube wie Wissen, wenn man das unmittelbare Bewußtsein, die Basis und den Entwicklungspunkt alles Erkennens, sich idealistisch zersetzt hat.

18.

Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, herausgegeben von Franz Pfeiffer. I. Bd. Hermann v. Fritzlar, Nicolaus v. Straßburg, David v. Augsburg. Leipzig bei Göschen. 1845. LXVIII und 612 S.

Unter die Schriften, von welchen mit Recht gesagt werden kann, daß sie zeitgemäß seien, gehören allererst diejenigen, welche nicht nur das geistige Zeitinteresse in seinem Mittelpunkte treffen und nach seinem innersten Bedürfnisse behandeln, sondern auch dazu beitragen, daß die Zeit gerade in ihren tiefsten, reinsten und höchsten Strebungen dem, was als ihr Ziel erscheint, wirklich und in Wahrheit näher gebracht wird. Zu den zeitgemäßen Schriften gehören aber auch diejenigen, welche einen solchen Theil der geschichtlichen Vergangenheit an uns lebendig vorüberführen, der von der unmittelbaren Gegenwart das Vorbild ist, und der sich jetzt scheint wiederholen zu wollen, vielleicht und wahrscheinlich um dasjenige besser, gelungener, vollständiger und vollendeter auszuführen, was einst wohl als seine göttliche Aufgabe erschien, was aber zur Durchführung schon deßwegen nicht kommen konnte, weil nun schon einmal die Providenz aus von uns unbegriffenen Gründen zuließ, daß eine noch viel größere, umfassendere Zeit nicht zu den letzten und höchsten Graden ihrer Entwicklung komme. Wir meinen das ganze Mittelalter. Mit allem Recht hat der biedere, teutschgesinnte Niclas Vogt von einem Bruch der Zeiten gesprochen, und diesen in der ausserkirchlichen Reformation erkannt. Mit dieser hat eine Entwicklung begonnen, die der bisherigen eben so fremd war, wie das Princip, aus welchem sie kam, wenn man nicht, was Protestanten selbst gethan, zu den frühern geistigen Stammhaltern die Gnostiker, Manichäer, und von diesen an Alles das rechnen will, was von den letztern selbst sich geschichtlich fortgesetzt hat. Dazu kommt aber auch noch etwas Anderes. Wie es in der Kirche keine Zeit gibt, in der nicht

irgendwie eine Reformation vor sich geht; so bereitete sich auch unmittelbar in der Zeit vor der ausserkirchlichen Reformation eine andere, als die eben berührte, und zwar eine *großartige, umfassende Reformation*, nämlich die in der Kirche selbst vor, und schon war der heilige Vater zu Rom mit hohem Ernst an die Spitze derselben getreten, — als mit einmal die unwahre Reformation, die ausserkirliche hervortrat und, so unbefugt sie auch durch die ihr eigenthümliche Doctrin und das Verhältniß zu den wahren Bedürfnissen der Zeit, so wie zum Wesen der Menschheit war, sich einem Theil des Abendlandes dennoch aufdrang, freilich durch eine Reihe von Gewaltthaten, da es für sie keinen natürlichen Boden gab.

Eine Zeit, wie die der ausserkirchlichen Reformation vorhergegangene, ist wieder gekommen, und es ist diejenige Zeit, die wir *unsere eigene* nennen. Von der Zeit aber, die der ausserkirchlichen Reformation vorausgegangen, haben wir schon oben gesehen, daß es dieselbe Zeit ist, in der sich in der Kirche eine wahre, großartige Reformation vorbereiten wollte und wirklich vorbereitet hat. Ob unter und neben Andern vielleicht auch hierin ein Grund dafür entdeckt werden darf, daß wir jener Zeit, oder vielmehr den schriftlichen Denkmalen jener Zeit, eine besondere Liebe zuwenden, ist unbedenklich anzunehmen. Herr *Pfeiffer* hat demnach auch mit allem Rechte auf eine nicht geringe Aehnlichkeit der Bewegungen und Strebungen unserer unmittelbaren Gegenwart und jener Zeit erkannt, und aus ihr darf er auch den besondern, wunderbaren Zug erklären, den wir in so vielen teutschen Gemüthern zur altteutschen Mystik antreffen. Ueber den vorhin genannten Punkt erklärt sich Herr Pfeiffer also: Wenige Epochen unserer frühern Geschichte bieten so viele Vergleichungspunkte dar mit der Gegenwart, als das 13. und 14. Jahrhundert. Die geistigen und religiösen Bewegungen, die in diesem Augenblicke ganz Teutschland durchzucken, es sind dieselben Wellenschläge, die damals das teutsche Reich, seine Geister und Gemüther bewegten und erschütterten: dasselbe

Ringen nach freier, selbstständiger, naturgemäßer Entwicklung, dasselbe Streben zwischen Kirche und Staat, zwischen Wissenschaft und Leben, das richtige Verhältniß, das Gleichgewicht herzustellen, zu befestigen. Es muß daher gerade jetzt von besonderm Interesse für uns sein, von dem Wesen und der Bedeutung jener Zeit eine richtige Anschauung zu gewinnen. Dazu genügt eine Geschichte der politischen Verhältnisse für sich allein nicht. Als wesentliche Ergänzung gehört dazu die Kenntniß der geistigen und religiösen Zustände; und woraus werden wir diese besser schöpfen können, als aus den uns erhaltenen schriftlichen Denkmälern? In der Literatur eines Volkes liegt auch dessen Kulturgeschichte. Sie allein ist im Stande, ein untrügliches Zeugniß abzulegen über seine sittliche und geistige Ausbildung, und ohne sie bleibt es unmöglich, den Geist einer vergangenen Zeit vollständig zu erfassen. Daran knüpft Herr Pfeiffer eine und zwar folgende Schlußfolge. Eine Sammlung teutscher geistlicher Redner und Philosophen aus dem 14. Jahrhundert, die unsere Kenntniß wenigstens eines bestimmten Zeitabschnittes und Kreises zu erweitern geeignet ist, darf daher wohl Anspruch auf eine beifällige Aufnahme machen. Der in neuerer Zeit allwärts sich kundgebende, erfreuliche Eifer, die Vergangenheit unseres Volkes in allen ihren geistigen Beziehungen zu erforschen und zu ergründen, hat eine solche Sammlung, die das bisher nur in mangelhaften Ausgaben oder auch gar nicht bekannten, in einer dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft entsprechenden Gestalt zu einem Ganzen vereiniget, schon längst wünschenswerth gemacht.

Nunmehr verbreitet sich Herr Pfeiffer, nachdem er nur kurz den sprachlichen Werth der mittelalterlichen Poesie und insbesondere der Prosa berührt hat, zuerst über die praktische, sodann über die wissenschaftliche, vornämlich aber über die speculative Seite seines Unternehmens, d. i. der Schriften, deren Herausgabe er auf sich genommen. Von der Mitte des 13. Jahrhunderts an sind es namentlich zwei geistliche Orden, deren Bemühungen wir auf diesem Felde

das Beste zu danken haben. Zuerst die Franziskaner, die in populären Vorträgen, in ihren vom Volke mit ungeheurem Beifall aufgenommenen Wiesen- und Feldpredigten, die bis dahin mehr oder weniger noch in den Fesseln der lateinischen Sprache befangene Prosa in raschem Aufschwung zu einer an Höhe der damaligen Poesie gleichstehenden Vollkommenheit ausbildeten. Mit dem 14. Jahrhundert tritt ihre Wirksamkeit fast ganz in den Hintergrund, und an deren Stelle erscheinen die Dominikaner, die in ihrer Weise eine noch ausgebreitetere Thätigkeit entfalteten. Weniger populär als jene, aber durch Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Durchbildung ausgezeichnet, schufen sie in ihren zahlreichen Werken eine ächt teutsche philosophische Kunstsprache, die in ihren Händen zur Behandlung selbst der schwierigsten Gegenstände geschickt und tauglich sich erwieß. Aus dem Schoße dieses Ordens gingen zuerst in Teutschland die sogenannten Mystiker hervor, die fast ein ganzes Jahrhundert hindurch den gewaltigsten Einfluß auf die Gemüther ausübten. Wie ein voller Strom ergoß sich nun die freie ungebundene Rede in Schrift und mündlichem Vortrage, nach einem natürlichen Gesetze die Poesie fast ganz bei Seite drängend. Die Schriften der teutschen Mystiker, so weit dieselben bis jetzt zugänglich, sind in ihrer Bedeutung bereits allgemein anerkannt, und mit Recht hat man sie die Erzväter der teutschen Speculation genannt: in ihnen liegen die Anfänge einer selbstständigen, teutschen Philosophie, ja die Grundsätze, auf welche man fünf Jahrhunderte später berühmt gewordene Systeme baute, finden sich darin nicht bloß im Keime, sondern theilweise schon vollständig ausgesprochen. Für die Kenntniß des inwendigen Geistes- und Gemüthslebens sind sie von der höchsten Wichtigkeit: sie lassen uns tiefe Blicke thun in das Streben und Ringen jener Zeit. Ueber das Verhältniß des Menschen zu Gott und Natur ins Klare zu kommen, und die Widersprüche zwischen innerem und äusserem Leben aufzuheben und zu versöhnen.

Sofort wendet sich der Herausgeber zu den hervorragendsten Gestalten unter jenen, deren Schriften er zu ediren unternommen hat. Vor Allem sind es drei Männer, deren scharf ausgeprägte Individualitäten unser besonderes Interesse in Anspruch nehmen. Zuerst Meister Eckhart, der eigentliche Urheber und Gründer der teutschen Mystik, der mit hochfliegendem gewaltigem Geiste ein streng geschlossenes, in sich abgerundetes philosopisches System aufbaute, das durch die Tiefe und die Kühnheit der darin ausgesprochenen Ideen uns mit Bewunderung und Staunen erfüllen muß. Tauler, mit der klaren, reinen, in langem Selbstkampfe geläuterten Seele, der durch seine Hinneigung zum contemplativen Leben nicht abgehalten wurde, praktisches Christenthum zu üben und dem Volke durch Wort und That ein Tröster zu sein. Seuse, der durch herbe Stürme des Lebens erschreckt, und abgestossen von der Aussenwelt, in seinem Innern eine eigene Welt sich schuf, in der er, wie in einem Zauberkreise, in einsamen, kindlich frommen Betrachtungen sich erging, die von einem tiefpoetischen Hauche durchweht auf keinen Unbefangenen des Eindrucks verfehlen werden. In diesen drei Männern sind die Hauptrichtungen jener Zeit vertreten, und um sie gruppiren sich alle die zahlreichen, gleichgesinnten Geister.

Was ist nun die besondere Ansicht unseres Verfassers, den Schriften dieser Männer gegenüber? Er selber antwortet umständlich, indem er zugleich sein ganzes Verfahren angibt.

Die Schriften dieser Männer, die alle mehr oder weniger in inneren Beziehungen zu einander stehen, in ein Ganzes zu vereinigen, ist zunächst der Zweck des vorliegenden Werkes. Ich kann es wohl gestehen, daß die Ausführung in mehr als einer Hinsicht mit großen Schwierigkeiten, ja selbst mit Opfern verbunden ist. Die letztern bringe ich zum Frommen der Wissenschaft gerne dar, soweit ich es vermag; ob zur Ueberwindung der erstern meine Kraft und meine Fähigkeiten ausreichen, möge einer billigen Beurtheilung anheim gestellt werden. Die Sprache selbst, wie sie in den Schriften dieses

Zeitraumes erscheint, hat schon viel von ihrer frühern Reinheit und ihrer aufs Feinste ausgebildeten Form verloren. Im 14. Jahrhundert hatte das Mittelhochteutsche längst aufgehört, Sprache der Gebildeten und der Dichter zu sein: mit dem teutschen Reiche sank auch sie, und an ihrer Stelle machten sich die verschiedenen, früher zurückgedrängten Mundarten geltend, die bei der kritischen Bearbeitung je nach Zeit und Ort auch ein verschiedenes Verfahren und besonderes Studium erfordern. Sind es also schon die spätere Zeit und die landschaftlichen Eigenheiten, die es schwierig machen, jedem Schriftsteller sein Recht angedeihen zu lassen, so fehlt der Prosa noch überdieß eines der wichtigsten Hilfsmittel, nämlich Vers und Reim, die bei den Dichtungen eine sichere Richtschnur an die Hand geben und die Behandlung des Textes so wesentlich erleichtern. Das erste Erforderniß bei meiner Arbeit war also, stets auf die ältesten, besten Quellen zurück zu gehen, oder wo diese fehlen, durch Benützung aller vorhandenen Handschriften diesem Uebelstande einigermaßen zu begegnen. Ist es aber bei der geringen Beachtung, die man der Prosa bis dahin schenkte, schon an und für sich unmöglich, immer genau zu wissen, wie viel sich von diesem oder jenem Werke noch erhalten habe; so hält die Herbeischaffung des Bekannten, aber da und dort Zerstreuten, nicht weniger schwer, und kann ohne freundliche Unterstützung von Seite Anderer nicht möglich gemacht werden. Eifrige, seit mehreren Jahren gepflogene Forschung und Durchsuchung teutscher Bibliotheken haben freilich gar Manches zu meiner Kenntniß gebracht, wonach man in unsern literarischen Handbüchern vergebens suchen würde. Aber der Kreis, der zu durchlaufen mir vergönnt war, war doch nur ein kleiner, und bloß auf das südliche Teutschland beschränkter. Für die folgenden Bände sind namentlich die Schriften von Meister Eckhart, Tauler, Seuse und Rulmann Merswin bestimmt. Damit habe ich mir fürs Erste selbst die nothwendigen Grenzen abgesteckt. Findet das Unternehmen Beifall, und hält die Theilnahme des Publicums, so

wie meine eigene Kraft, die Lust und Liebe, mit der ich an die Arbeit gegangen bin, aus, so kann später ja immer noch der eine oder andere neue interessante Fund angereiht werden. Das Heiligenleben von Hermann v. Fritzlar und die Predigten von Nicolaus v. Straßburg erscheinen hier zum erstenmal im Drucke. Meister Eckhart war bis vor ein paar Jahren kaum dem Namen nach bekannt. Von seinen Predigten ist nur eine kleine Anzahl gedruckt hinter den Basler Ausgaben von 1521 und 1522 der Taulerschen Predigten. Ein Drittel derselben rührt nicht einmal von ihm her. Das Buch selbst ist nur Wenigen zugänglich, und überdieß der Text vielfach verderbt. Bei Weitem der größte und zwar wichtigste Theil seiner Schriften, darunter namentlich viele größere und kleinere Tractate, ist noch gänzlich unbekannt. Von Taulers Schriften dagegen gibt es zwar unzählige Ausgaben, und fast kein Jahr vergeht, ohne daß einzelne derselben neu aufgelegt werden. Aber die Gestalt, in der man sie der Lesewelt vorführt, ist gewöhnlich so mangelhaft, und unter seinem Namen läuft so vieles Apokryphe, daß eine aus den Quellen geschöpfte, kritisch bearbeitete Ausgabe des Urtextes, worin das Unächte ausgeschieden, schon längst zum dringenden Bedürfniß geworden ist.

Der gegenwärtige erste Band enthält 1) das Heiligenleben des Hermann v. Fritzlar, nach Monaten und Tagen eingetheilt v. S. 3—258. 2) Die Predigten des Nicolaus v. Straßburg v. S. 259—305. 3) Ein beigefügter umfassender Anhang enthält a. Abhandlungen und Betrachtungen von Bruder David v. Augsburg S. 309 bis 386, b. die sieben Staffeln des Gebets S. 387—397, c. eine Abhandlung von der Menschwerdung Christi S. 398—405. In der Einleitung zum Buche schon hatte der Herausgeber bereits über die Lebensumstände und die Schriften des Hermann v. Fritzlar, des Nicolaus v. Straßburg und des David v. Augsburg Mittheilungen gemacht. Von S. 406—612 gehen Anmerkungen und Erklärungen.

[redacted]

So viel über die Tendenz, den Inhalt und die innere Einrichtung des gegenwärtigen Werkes, und des vorliegenden Bandes insbesondere. Man findet sich unschwer in der Lage, über den Werth des Unternehmens sich auszusprechen. Schon oben haben wir das durchaus Zeitgemäße desselben hervorgehoben, und wir finden uns jetzt nicht geneigt, das dort Gesagte zurückzunehmen, vielmehr fühlen wir uns gedrungen, die gemachte Bemerkung in verschärfter Weise zu wiederholen. Das Unternehmen ist ein wahres Bedürfniß, und wirkliche Bedürfnisse lassen sich nicht in die Länge abweisen. Wäre Herr Pfeiffer von dem Unternehmen zurückgeblieben; so hätte das Bedürfniß ein Anderer stillen müssen. Aber schwerlich wohl hätte sich ein Mann gefunden, der durch Geschick, Befähigung, Eifer und Lust so sehr, wie gerade er, berechtigt gewesen wäre, die Arbeit auf sich zu nehmen. Das Wichtige des Unternehmens muß eben so wie das Zeitgemäße desselben einleuchten. Sind andere Nationen unablässig bemüht, ihre historischen Denkmale der Vergessenheit zu entreissen, und immer volleres Licht in ihre Vergangenheit zu bringen; warum sollen die Teutschen hierin zurückbleiben, und gerade in dem zurückbleiben, worin das tiefste Wesen ihrer Nationalität sich offenbart? — Diese Schriften sind in der That jener Spiegel, in welchem sich der Teutsche in seinem durchgreifendsten Unterschiede von den andern Völkern erkennt. Er wird freilich, wenn er in diesen Spiegel des teutschen Wesens hineinschaut, im Augenblicke ein wenig unteutsch sich selber vorkommen; aber gerade hiedurch mag er, wie noch durch so manches Andere, zur Selbstkenntniß kommen, die da am meisten nützt, wo man sich als verkommen, d. h. vom wahren Wesen abgekommen erkennen muß. Der Teutsche ist vielleicht nie unteutscher gewesen als eben jetzt. Mag ihm das Werk, das wahrhaft teutscher Geist geschaffen, zur Fackel werden, sich selber in seiner Teutschheit wieder zu finden.

Gelüsten, mit unsern Händen und Füßen begingen, und befreite uns von der Gewalt, die der Teufel vorher über uns und unsere Glieder hatte. Er erlöste uns vom Zorne Gottes und von der Schuld, und wusch uns rein von aller Sünde. Ein guter Hirte gab er sein Leben für seine Schafe; ein zweiter Jonas opferte er sich auf, damit wir im Meere der Sünden nicht ertrinken.

Vor Christi Geburt war die Welt dürre und trocken, ohne den Regen des heiligen Geistes. Da ließ er aus seinem Vließe, ähnlich dem Gedeons, d. i. aus seinem Leibe, als er am h. Kreuze hing, sein h. Blut, den Regen der himmlischen Gnade träufeln, auf daß die Welt feucht und fruchtbar würde. Um diesen Regen der göttlichen Gnade und des h. Geistes soll der Mensch Gott bitten, denn ohne ihn kann er nichts Gutes wirken.

Willst du „behalten" werden, so sollst du wohl glauben und wohl wirken, und das Licht des h. Glaubens und der h. Minne muß dich erleuchten, mit denen er hier als guter Hirte seine Schafe vereinen will. Die Ketzer, welche den h. Glauben und die Wahrheit verläugnen, und die Christenleute an dem Frieden stören und sich befleißen, wie sie Unfrieden machen wollen unter den Leuten, haben Pharaos Schicksal zu gewärtigen. Die h. Christenheit, hat sie in ihrer Mitte neben den Tauben auch Raben, d. h. neben den Guten Sünder, ist im Glücke wie im Unglücke immer beständig im h. Glauben. Mit diesem als Ruder und mit dem Segel der h. Minne, der gehängt ist an den Mastbaum, der da heißet Jesus Christus, fährt ihr Schiff auch durch die Stürme der Arbeit und des Unglückes in den Hafen der ewigen Freude. Der Glaube ohne die Werke ist todt. Darum werden nicht alle behalten, die an den Gottes Sohn glauben. Dein Glaube ist unnütz, wirkest du nicht auch gute Werke. Das Festhalten am Glauben und die Ausübung der Minne sind die zwölf Sterne in der Krone der Ewigkeit, mit welcher einst Christus sein Volk und seine Freunde bekrönen will.

Glauben sollst du nur an einen Gott, der ohne Anfang war und ohne Ende ist, und nicht an zwei oder drei „got," oder an mehr oder minder, sonst wärest du ein böser Christ. Dreifach ist er in Personen. „Und daß uns das widerfahre, dazu helfe uns der Vater und der Sohn und der h. Geist" oder: „Das verleihe uns der Vater und der Sohn und der h. Geist," so schließen alle Predigten. Der barmherzige Gott (der Vater) vergaß seines, seit dem Ungehorsam Adam's und Eva's auf dem Menschengeschlecht lastenden Zornes, und sandte seinen Sohn, mit dem er alle Dinge in Weisheit aus Nichts geschaffen und den er zu seinem Erben eingesetzt hatte, uns von unsern Sünden zu erlösen. Dieser erlöste uns seinem Vater mit seinem Tode, und mit uns alle die Gerechten vor, unter und nach dem Gesetze, die in der Vorhölle seiner Ankunft mit Sehnsucht geharrt hatten. Er erstand aber wieder wahrhaft, wahrer Gott und wahrer Mensch, mit Macht und Herrlichkeit von den Todten, fuhr auf zum Himmel, sitzet da zur Rechten der Majestät seines Vaters (ze der zesewen der magencrefte sines vater), und wird einst wieder kommen, am jüngsten Tage, und seine Engel aussenden, daß sie mit ihren „herhornen" über alle die Welt blasen, die Todten und alle Menschen vor sein Gericht zu laden. Da wird er die Erwählten von den Verdammten scheiden. Jene wird er einladen in das ewige Reich seines Vaters und sie bekrönen, und ihnen im Spiegel seiner Gottheit sein minnereiches Antlitz zu schauen geben, wodurch er sie durch einen einzigen Anblick für alle die Arbeit belohnt, die sie um seinetwillen in dieser Welt erlitten haben. Diese wird er in das Feuer der Hölle schicken, das dem Teufel und ihnen bereitet ist. Letztern wird das höllische Feuer herausbrennen aus allen Oeffnungen des Leibes, aus Mund, Augen, Nasenlöchern, Ohren und aus allen Gliedern, mit denen sie wider Gott gesündigt haben.

Dem Prediger nun in seinen bilderreichen und oft in der größten Mannigfaltigkeit wiederkehrenden Darstellungen durch

das ganze thatenreiche Leben Christi und durch alle Evangelien zu folgen muß ich den verehrten Lesern selbst überlassen. Es genüge hier wiederholt zu bemerken, daß ich, die im Vorworte zur ersten Abtheilung schon namhaft gemachten wenigen extravaganten Ansichten seiner Zeit abgerechnet, überall nur streng kirchlichen Grundsätzen begegnet bin.

Die Lehre vom heil. Geiste behandelt vorzüglich die Predigt auf das Pfingstfest, und die zwischen diesem Feste und dem Jubeljahr der Juden gezogene Parallele. Sein Feuer ist es, das das Herz von der h. Minne entzündet.

Die christliche Kirche (diu h. cristenhait) ist die Braut und Gemahlin Jesu Christi, die ihm so „zart" und lieb war, daß er sich von ihr nicht scheiden konnte. Sie ist ein schöner Weingarten, in welchem manche schöne Weinrebe steht: die h. Zwölfboten, die h. Märterer, die h. Beichtiger, die h. Lehrer, die h. Jungfrauen, die manche schöne Weintraube brachten, d. h. schöne Werke, mit denen manche Seele inwendig getränkt worden ist. Dieser Weingarten war Gott so lieb, daß er, ein zweiter Naboth, sich eher tödten ließ, als daß er sich von ihm schied. Sie ist ein Schiff, das vielen Gefahren ausgesetzt ist, namentlich auch wenn der geistlichen Hirten Sorge zu groß wird, oder wenn die gelehrten Pfleger saumselig werden. Jeglicher Lehrer, jeglicher Priester (ewart) „sol siner schäflin wol gomen vor den wolfen; er sol si wol leren un die lere, die er in vor saget mit den worten, die sol er selbe vollebringen mit den werchen. er sol vür si wachen un beten un singen un lesen, un sol wachen so si sclafent, un sol got allewege vür si anrufen: dc in ier vigende iht angesigen." Die „ewarten" sollen gar weise seyn, und ihren Untergebenen „gute bilde" vortragen. Es sollen die Geistlichen ihre Sinne wohl beschließen vor der Thorheit der Welt, sich eines andächtigen Gebetes und Lebens befleißen und letzteres nicht in ein weltliches Leben verkehren, den Weingarten in einen Krautgarten, wie es Achab und Jezabel mit Naboth's Garten machten. Die geistlichen Orden, wie der des h. Augustinus

oder Franciscus, liegen gleich Gessen in Aegypten, d. i. in dieser Welt, welche voller Schläge, Angst und Nöthen ist. Sie sind ein sicherer Hafen und ein sicheres Eiland für Alle, die dahin fliehen, um nicht im Meere dieser Welt zu ertrinken. Hier opfern sie Gott ihr Opfer, d. i. ihre guten Werke. In dieses Land der geistlichen Orden sollen aber keine Fliegen kommen, d. i. keine böse Gedanken, die sie am Dienste des Herrn irren.

Der heil. Sacramente (hailikaiten) sind sieben: „der h. tof, diu firmunge alder das firmon, der licham unsers herren, diu e, diu riuwe un diu bihte un diu buze, diu h. wihe, die die briester enphahent von dem bischoffe, de h. ol." In der h. Taufe wird der Mensch gewaschen von allen seinen Sünden, die ihm angeboren sind von Vater und Mutter. Er wird geboren zum zweitenmale aus dem Wasser und dem heil. Geiste. Der zarte Gott vom Himmel hat nämlich die h. Taufe mit seinem rosenfarbigen Blute geheiliget und in ihm hat er uns getauft und gewaschen von allen unsern Sünden. Das h. Abendmahl ist der h. Leib und das h. Blut Christi, die er jedem Christenmenschen zu essen und zu trinken geben will. Mit diesem Brote sollen wir gespeist werden an Leib und Seele. Es ist das Brot der Gnade, das wir auf unserem Lebenswege genießen sollen. Mit großer Reinigkeit und Andacht sollen wir es empfangen. Sogar noch den Armen im Fegfeuer sendet unser Herr seinen h. Leib zum Troste, wenn der Priester in der h. Messe von den drei Theilen, in die er den Leib unsers Herrn theilt, zwei Theile für sich selber und für jene, die mit Andacht der Messe beiwohnen (ze der messe stant), auf die Patene legt, und den dritten in den Kelch fallen läßt, für die Seelen im Fegfeuer. Zu diesen kommen auch die Engel, die man mit Gebet, Almosen und Fasten geehrt hat und mit andern guten Dingen, um sie zu trösten. — Die h. Ehe hat der Herr durch vier Dinge geehret und ausgezeichnet, 1. daß er sie selber einsetzte, und zwar in dem Paradiese, und nicht in einem Stalle oder Winkel, „als

man nu etliche e samenot;" 2. daß er selbst in Gesellschaft seiner zarten Mutter Maria und den h. Zwölfboten der Hochzeit (brutloft) zu Kana beiwohnte; 3. daß er dabei Wasser in Wein verwandelte und 4. daß sie eine der sieben h. Sacramente ist. Die h. Ehe findet statt, wenn sich Mann und Frau recht und redlich verbinden (gesamenont) in dem Namen unseres Herrn, und dann reinlich und keusch in ihrer Ehe bleiben (bi ier e sizzent). Diese Ehe gefällt Gott wohl und den Kindern, die aus ihr geboren werden, will Gott seinen Segen geben. Beim Eingehen ihrer Ehe sollen Eheleute das Vorbild des Tobias nachahmen. Wie Mann und Frau mit einander leben sollen, ist oben schon berührt worden. Verkehrt ist es, wenn Eltern an Leib und Seele sparen, nur um ihren Kindern eine große Aussteuer (hainstiur) zu geben, oder wenn sie sogar unrecht Gut zusammentragen, damit sie ihren Kindern geben mögen „hus un hov, aigen un lehen, wis un acker, un schon gewant, schon suggenige un rok, schon mentel un schonin rochlin un ander gezierde, diu die welt anhorent." Damit opfern sie dieselben nur dem Teufel und erwerben von ihnen schlechten Dank. — Vom h. Sacramente der Buße soll weiter unten die Rede sein.

Die Heiligen Gottes sollen uns durch ihr Beispiel um der Minne Gottes wegen die irdischen Dinge verachten lehren. Sie laben die Seele durch die Werke, die sie gewirkt. Sie ermuthigen den gefallenen Menschen durch ihr Vorbild, sich wieder zu Gott zu bekehren, der voll Barmherzigkeit ist. Zu ihnen soll der Sünder seine Zuflucht nehmen, und sie anrufen, daß sie seine Fürbitter (ernder un bitter) bei Gott werden. — Schläft der Mensch auf dem Wege zum Himmelreiche, so weckt ihn sein Schutzengel (sin engel) und mahnt ihn an die Weite des zurückzulegenden Weges zu denken, und fordert ihn auf, durch das Brot der Gnaden darauf sich zu stärken. Nicht bloß er, der Schutzengel, das ganze himmlische Heer freuet sich der Bekehrung des Sünders; der Sünder Zähren sind der Wein der Engel.

Gott will von dir nichts Uebertriebenes; Nichts, was du nicht wohl erzeigen kannst. Er will von dir ein wohlgeordnetes Leben; in dem Weingarten eines lauteren Gewissens sollen bei dir alle Tugenden und alle guten Werke blühen. Du sollst stehen auf den zwei Beinen der Gerechtigkeit und Gottesfurcht und mit den beiden Armen der Minne Gott an dich halsen, wie Simeon. Alle nehmen ihn wie er unter ihre Arme, welche mit diesen Werke der Minne wirken. Die Minne ist eine zweifache, gegen Gott und gegen den Nächsten. Wie aber das Kind Jesus vorher in dem Tempel geopfert ward, bevor es Symeon unter seine Arme nahm: so mußt auch du Gott vorher in dem Tempel deines Herzens mit einer rechten Minne empfangen, ehe du ihn mit deinen Armen mittelst guter Werke umfangest. Das Insigel mit dem Bilde Jesu Christi mußt du in dein Herz drücken. Dazu muß aber dein Herz, wie das Wachs, vorher erwärmt sein von dem Feuer des h. Geistes, sonst nimmt es das Bild nicht an, und kann es kein himmlisches Bild, an der Stelle des frühern irdischen, an sich tragen. Ohne das Feuer der Minne gibt es keine Blumen der Seele, als da sind: Armuth (d. h. ihre willige Ertragung), Geduld, Demuth, Keuschheit, Barmherzigkeit, Sanftmuth, Friedsamkeit (vridesami), Verfolgungen (durhahdunge) und Unglück. Diese Blumen müssen dein Herz zieren, wenn Jesus in demselben einkehren soll; und weil er auch gern ist bei Kindern, sollst du recht sein wie ein Kind ohne Hoffarth, Neid, Haß, ungerechtes Gut, Unkeuschheit und andere Sünden. An der Stelle der Tugenden lassen aber Manche aus Mangel der Minne Neid, Haß, Feindschaft und andere Sünden blühen. — Die Gebote der zweifachen Minne waren auf den zwei Gesetztafeln Moysis verzeichnet, welche von Stein waren, zur Andeutung, daß man in der Ausübung der Minne ausdauern solle.

Wirkungen der Minne zu Gott sind, daß du im Glücke demüthig bist, und geduldig und willig in Unglück und Armuth. Gott selbst ist ja demüthigen Herzens, und er-

scheint denen gerne, die auf dem Wege der Demuth gehen; durch Arbeit aber und Unglück und Armuth und Siechthum treibet und nöthigt (notet) uns unser Herr, wenn wir der vorausgegangenen Einladung durch die Predigt keine Folge gegeben haben, daß wir zu seinem Gastmahle (wirthschaft) kommen, d. i. zu den ewigen Freuden. Besonders lieb ist Gott freiwillige Armuth um seinetwillen. Sei willig arm, Gott war ja auch arm! Laß dir genügen was dir Gott zufüge! Es heißt ja: Selig die Armen im Geiste, denn das Himmelreich ist ihr eigen. Wirke dein Handwerk willig im Schweiße deines Angesichtes um Dessen Willen, der blutigen Schweiß wegen deiner schwitzte. — Sie, die Minne zu Gott, bleibt nicht verschlossen im Herzen, sie zeigt sich auch in Werken, im Haß der Sünde, im Zurückweisen der Versuchungen des bösen Feindes, in Ausübung der Gebote Gottes, die du auf dich nehmen, und weder aus irgend einer Noth, noch aus Armuth, Unglück, Unmuß (unmuze) oder einer andern Ursache ab dir werfen darfst, in der Obsorge für die Untergebenen, im Entsagen allen irdischen Dingen, die man gleich den Aposteln und andern Heiligen verachten, und vor deren übertriebenen Erstreben man sich hüten solle, indem der Teufel durch sie, als durch Reichthum, Wollust, Ehre nur seinen Spott mit uns treibe; und in der Erduldung von Widerwärtigkeiten. Die Minne zu Gott soll vorzüglich durch das Andenken und die Beherzigung der Menschwerdung und des Leidens Christi im Menschen belebt werden. Dies Andenken ist eine Speise für die Seele.

Wer sagt, er liebe Gott, und hasset seinen Nächsten, der ist ein rechter Lügner (lieger, wie jetzt noch rhein.). Du mußt den Nächsten gerade so lieben, wie dich selbst; ohne Neid und Mißgunst, ohne Schadenfreude, voll des Mitleids und Erbarmens. Vorzüglich mußt du deine Nächstenliebe an Armen erweisen. Sie sind ja Menschen wie du; von Gott geschaffen nach seinem Bilde und von ihm erkauft und „gearnet" wie du. In ihrer Gestalt kehrt der Herr selbst

oft bei dir ein; sie sind die Füße, die du auf des Herrn Befehl und nach seinem Vorbilde waschen sollst. Selbst die Verdienste der Märtyrer kannst du dir dadurch erwerben, wie der h. Martin, ohne ein eigentlicher Märtyrer zu werden. Aber auch deinen Feinden must du vergeben, schon nach der Mahnung des Vaterunsers; du must für sie beten wie Stephanus. Barmherzigkeit üben bringt vielfachen Lohn diesseits und jenseits.

Besonders heilsame Werke sind Gebet, Fasten und Almosen. Sie liegen, wie alle guten Werke, vor dem allmächtigen Gotte, und duften, wie der Rauch vom Altare, als Wohlgeruch zu ihm empor. Ein heiliges und andächtiges Gebet ist ein „herhorn," vor dem, wie die Feinde vor Gedeon, die bösen Geister fliehen, sobald sie es hören. Wie das „herhorn" an dem einen Ende (orte) den Athem empfängt, und an den andern den Ton und den Schall von sich läßt: so empfängt dein Gebet in dieser Welt den Athem aus deinem Munde, den Ton und Schall aber höret man im Himmel. Es ist eine der geistlichen Wehren gegen deine Feinde. Verlierst du sie, so bist du ein armer Mensch. Magst du vor Siechthum zur Mette nicht aufstehen, so bleibe liegen und bete des Tages desto mehr. Rufe zu Gott, daß er dich berathe, wessen du an Leib und Seele bedürftig bist. Um eine Nothdurft zu Gott zu bitten ist Niemanden verwehrt; um Rache aber über deine Feinde und um unrecht Gut zu Gott zu bitten ist verboten. Vorzüglich aber sollen wir zu Gott beten (rufen un schrigen), wenn wir im tiefen Meere der Sünden liegen, daß er uns daraus erlöse. Den Rauch dieses Gebetes bringt dein Engel vor das Antlitz Gottes.

Das Fasten, gemeiniglich zugleich mit dem Gebet und Almosen von unserm Prediger empfohlen, ist in der Predigt Dom. I in XLma ausführlich behandelt. Der Mensch soll sein Fleisch abtödten; sich selbst verläugnen und nach Jesu Vorbild sein Kreuz auf sich nehmen, und durch die Lüste der Welt sich nicht bethören lassen. Viele Leute aber, statt den Leib,

d. i. die bösen Lüste und unreinen Gedanken und alle Untugenden abzutödten und den Geist leben zu lassen, daß er Gott dienen möge mit allen guten Werken, lassen den Leib leben und tödten den Geist und gehen ewig zu Grunde.

Das Almosengeben wird besonders sehr nachdrücklich empfohlen und mit einer Zartheit, die ich durch trockene Auszüge, wie mit betastenden Händen Blüthenstaub, zu verwischen fürchte. Welch' milder Sinn spricht aus unserm Prediger, wenn er also redet: „Armer Mann! Arme Frau! Bist du arm; opfertest du gerne viel Almosen; irret dich deine Armuth: verzage darum nicht; nimm ein Bild an der armen Wittwe! Magst (kannst) du keinen Pfennig geben, so gib einen Schnitten Brotes; magst du auch diesen nicht geben, so gib einen Trunk Wassers in dem Namen unsers Herrn! Es will dir Gott dafür doch danken. Er will nicht auf deine Armuth sehen, sondern nur an dein mildes Herz und auf deinen guten Willen.“ Oder wenn er beim Anblick eines armen und bresthaften Menschen seinem Zuhörer also bei sich zu denken empfiehlt: „O weh Herr vom Himmel! nun ist der Mensch eben so wohl ein Mensch als ich! O weh Herr! nun hast ihn eben so wohl geschaffen als mich! O weh Herr! nun hast du ihn eben so theuer erkauft und „gearnet“ als mich! O weh Herr! nun hast du mir Ehre und Gut gegeben, ihm aber hast du alle Armuth und alles Unglück gegeben! Ach Herr vom Himmel! nun magst du mir alles zusammen nehmen, und magst mich eben so arm oder noch ärmer machen als ihn!“ — Diese Sprache ist einem nur begreiflich, wenn man weiß, daß sie aus einer Zeit stammt, wo man aus Aufopferung für seinen Nebenmenschen, für die „Herren“ Siechen, mit einem freudigen Ja! antworten konnte auf die Frage: „Nu will ich dir furlegen etlich strengkeit des Ordens, ob du die liden wellest:

So du gern essest, so must du fasten;
So du gern vastest, sa must du essen;
So du gern sliessest, so must du wachen;

So du gern wachlest, so must du slofen;
So du gern usgingest, so must du heim bliben;
So du gern heimblibest, so must du usgon;
So du gern hie werest, so must du anderswo sin;
So du gern anderswo werest, so must du hi sin.
Wiltu (du) alles sament lyden?"

Usagia Joannit. Argent.

Die Reichen aber, sagt unser Prediger ferner, sind gebunden und Gott muthet es ihnen zu, daß sie Almosen geben von ihrem Reichthume. Thäten sie es nicht, so wären sie viel schlimmer (vil un vil böser) als Juden und Haiden. „Manche Leute aber rauben und wuchern und verkaufen und borgen auf Wucher und denken also: ich will wuchern und borgen und will dann davon mein Almosen und mein Opfer geben. Siehe! das ist unrecht. Dir ist viel besser (weger), daß du kein Almosen und kein Opfer gibst, und daß du auch nicht wucherst und borgest, als daß du wucherst und dann davon dein Almosen und dein Opfer gibst. Sei beharrlich in Ausübung dieses Liebeswerkes und beachte vorzüglich auch die größere oder geringere Dringlichkeit der Zeit. — Hieher gehören auch die oben schon aus einem andern Gesichtspunkte besprochenen sechs Werke der Barmherzigkeit.

Uebrigens müssen diese und alle andern guten Werke, an deren Ausübung man sich schon in seiner Jugend machen soll, verrichtet werden in der Minne des Herrn. Nur so gleichen sie den Aesten der Bäume, mit denen man ihn bei seinem Einzug in Jerusalem beehrte; nur so dem Oelzweige mit den grünen Blättern, den die Taube dem Noe in die Arche brachte; nur solche können die Menschen, wenn sie von dieser Welt scheiden, fröhlich in ihrem Munde Gott überbringen. Sie sind von ihnen dahin auch schon vorausgesendet auf den jüngsten Tag. Alle deine Werke sind faul vor Gott, welche du in Hoffarth begehst, wie die Gleißner, die nur weltlichen Ruhm suchen, die vor der Welt schön, vor Gott aber unrein sind. Wirkest du gute Werke öffentlich, um deinem Nächsten ein

d. i. die bösen Lüste und unreinen Gedanken und alle Untugenden abzutödten und den Geist leben zu lassen, daß er Gott dienen möge mit allen guten Werken, lassen den Leib leben und tödten den Geist und gehen ewig zu Grunde.

Das Almosengeben wird besonders sehr nachdrücklich empfohlen und mit einer Zartheit, die ich durch trockene Auszüge, wie mit betastenden Händen Blüthenstaub, zu verwischen fürchte. Welch' milder Sinn spricht aus unserm Prediger, wenn er also redet: „Armer Mann! Arme Frau! Bist du arm; opfertest du gerne viel Almosen; irret dich deine Armuth: verzage darum nicht; nimm ein Bild an der armen Wittwe! Magst (kannst) du keinen Pfennig geben, so gib einen Schnitten Brotes; magst du auch diesen nicht geben, so gib einen Trunk Wassers in dem Namen unsers Herrn! Es will dir Gott dafür doch danken. Er will nicht auf deine Armuth sehen, sondern nur an dein mildes Herz und auf deinen guten Willen." Oder wenn er beim Anblick eines armen und bresthaften Menschen seinem Zuhörer also bei sich zu denken empfiehlt: „O weh Herr vom Himmel! nun ist der Mensch eben so wohl ein Mensch als ich! O weh Herr! nun hast ihn eben so wohl geschaffen als mich! O weh Herr! nun hast du ihn eben so theuer erkauft und „gearnet" als mich! O weh Herr! nun hast du mir Ehre und Gut gegeben, ihm aber hast du alle Armuth und alles Unglück gegeben! Ach Herr vom Himmel! nun magst du mir alles zusammen nehmen, und magst mich eben so arm oder noch ärmer machen als ihn!" — Diese Sprache ist einem nur begreiflich, wenn man weiß, daß sie aus einer Zeit stammt, wo man aus Aufopferung für seinen Nebenmenschen, für die „Herren" Siechen, mit einem freudigen Ja! antworten konnte auf die Frage: „Nu will ich dir furlegen etlich strengkeit des Ordens, ob du die liden wellest:

So du gern essest, so must du fasten;
So du gern vastest, so must du essen;
So du gern sliefest, so must du wachen;

der Erbarmung und Gnade Gottes sich zu erfreuen hätten, und rathet ihnen, zu Gott um den Geist der Buße zu flehen. Um dagegen die Guten und Frommen nicht durch die zuversichtliche Hoffnung späterer Buße und Bekehrung lau und lässig zu machen in der beharrlichen Minne zu Gott und in der Uebung guter Werke, gedenkt er auch der Schwierigkeit wahrer Bekehrung, zumal wenn die Sünde beim Menschen zur Gewohnheit geworden sei. Dazu dient auch die Ermahnung: „Niemand vermag in Gott zu sterben als der, welcher in ihm lebt."

Zur wahren Bekehrung gehören Reue, Beicht und Buße (diu riuwe un diu bihte un diu buze). Ihre wahre Beschaffenheit setzt der Prediger öfters auseinander, vorzüglich in der oben schon angerühmten Predigt von der Beicht, die keinen Auszug gestattet, und in der gleich auf sie folgenden „Convertimini," die in ihrer Art eben so schön ist, und besonders die Parabel von dem verlornen Sohne herrlich behandelt. Man weiß nicht, soll man in ihnen die streng consequente Durchführung einer reinen christlichen Sittenlehre, welche mit sich nicht feilschen und markten läßt, oder die tiefe Kenntniß des menschlichen Herzens, welche sowohl die Hindernisse der Bekehrung zu entfernen als vor Rückfällen in die Sünde zu bewahren weiß, mehr bewundern. Denn mit dem vor Ostern beichten und nach Ostern die gleichen Sünden wieder begehen ist unserm Prediger nicht gedient. Er will wahre und echte Bekehrung haben. Zur Buße (buze) gehört vorzüglich die Wiedererstattung (gelten un wider geben) des zugefügten Schadens und des unrecht erworbenen Gutes. Ohne sie kann der Sünder nicht gesunden. „Gilte un gib wider allen den, den du ier gut hast abgebrochen: wan dc ist got vil un vil genemer, et du ez über mer fürtest un ez in dc grab laitest, in dem got selbe lach." Sie muß stattfinden bis auf den letzten Pfennig, sonst sind alle Reue, alle Beicht, alles Gebet, alles Almosen, alles Fasten und alle guten Werke unnütz. Ist die Wiedererstattung dir unmöglich

gutes Bild (Beispiel) vorzutragen, von welchem er gebessert werde: so muß es in großer Demuth geschehen. Trägst du Neid und Haß zu deinem Nächsten in deinem Herzen, so verderbst du damit alle die guten Werke, die da grün waren vor dem zarten Gotte.

Kein Thema ist aber von unserm Prediger so oft und so eindringlich behandelt worden als die Buße und Bekehrung des Sünders. Bei ihrer Besprechung hat er alle Schätze der heiligen Schrift, der Väter und des christlichen Cultus, so wie eine reiche Welt- und Menschenkenntniß auszubeuten gesucht. Nirgends entwickelt er auch eine größere Mannigfaltigkeit in Anwendung der allegorischen Deutung. Wollte ich in der bisherigen Weise fortfahren, Auszüge über die einzelnen Punkte des Bekehrungsgeschäftes zu liefern, so würde sich mein Vorwort über alle Gebühr ausdehnen. Bald schildert der Prediger die häßliche Beschaffenheit und die Folgen der Sünden, unter denen vorzüglich die sieben Haupt- oder Todsünden oft zur Sprache kommen. Bald macht er den Sünder auf die Unzuverlässigkeit und Untreue der Welt und ihrer Güter und Freuden aufmerksam. Bald stellt er ihm die unendliche Liebe und Barmherzigkeit Gottes vor Augen, die ihn zur Erkenntniß seines Undankes und zur Rückkehr ermahnen sollen. Ein andermal bespricht er neben der Langmuth Gottes die Gefahr, welche die Aufschiebung des Bekehrungsgeschäftes mit sich führt, und widerlegt die Vorspiegelungen der bösen Lust, welche dem Menschen die Buße auf spätere Tage zu versparen rathet. Er fordert ihn auf, des Tages der einstigen Rechenschaft zu gedenken und der Freuden, die jenseits des reuigen Sünders warten, und der Strafen, mit denen der Unbußfertige bedroht ist. Daneben spricht er den Verzagten, die über die Menge und Größe ihrer Sünden bestürzt keine Vergebung mehr hoffen zu dürfen glauben, voll der Liebe und Milde zu, sich vertrauensvoll in die Arme des allbarmherzigen Vaters zu werfen und weist sie hin auf das Vorbild von Heiligen, welche auch nach schwerer Versündigung



der Erbarmung und Gnade Gottes sich zu erfreuen hätten, und rathet ihnen, zu Gott um den Geist der Buße zu flehen. Um dagegen die Guten und Frommen nicht durch die zuversichtliche Hoffnung späterer Buße und Bekehrung lau und lässig zu machen in der beharrlichen Minne zu Gott und in der Uebung guter Werke, gedenkt er auch der Schwierigkeit wahrer Bekehrung, zumal wenn die Sünde beim Menschen zur Gewohnheit geworden sei. Dazu dient auch die Ermahnung: „Niemand vermag in Gott zu sterben als der, welcher in ihm lebt."

Zur wahren Bekehrung gehören Reue, Beicht und Buße (diu riuwe un diu bihte un diu buze). Ihre wahre Beschaffenheit setzt der Prediger öfters auseinander, vorzüglich in der oben schon angerühmten Predigt von der Beicht, die keinen Auszug gestattet, und in der gleich auf sie folgenden „Convertimini," die in ihrer Art eben so schön ist, und besonders die Parabel von dem verlornen Sohne herrlich behandelt. Man weiß nicht, soll man in ihnen die streng consequente Durchführung einer reinen christlichen Sittenlehre, welche mit sich nicht feilschen und markten läßt, oder die tiefe Kenntniß des menschlichen Herzens, welche sowohl die Hindernisse der Bekehrung zu entfernen als vor Rückfällen in die Sünde zu bewahren weiß, mehr bewundern. Denn mit dem vor Ostern beichten und nach Ostern die gleichen Sünden wieder begehen ist unserm Prediger nicht gedient. Er will wahre und echte Bekehrung haben. Zur Buße (buze) gehört vorzüglich die Wiedererstattung (gelten un wider geben) des zugefügten Schadens und des unrecht erworbenen Gutes. Ohne sie kann der Sünder nicht gesunden. „Gilte un gib wider allen den, den du ier gut hast abgebrochen: wan dc ist got vil un vil genemer, et du ez über mer fürtest un ez in dc grab laitest, in dem got selbe lach." Sie muß stattfinden bis auf den letzten Pfennig, sonst sind alle Reue, alle Beicht, alles Gebet, alles Almosen, alles Fasten und alle guten Werke unnütz. Ist die Wiedererstattung dir unmöglich

fort. Hauptgegenstand bleibt der Adel, die Aristokratie, worüber mit Rücksicht auf die Zeitaufgabe die tiefgedachtesten, treffendsten Bemerkungen vorkommen. Auch von der Organisation der Arbeit, ferner von Communismus ist mitunter die Rede. Betrachtungen aber, wie die gemischten Ehen, die kurz zwar aber auf ausgezeichnete Weise abgethan werden, leiten zu dem oben genannten neu mitgetheilten Briefe hinüber, welcher die Ansicht eines Katholiken über die kirchlichen und philosophischen Fragen der Gegenwart enthält. Das der Inhalt des neu Hinzugekommenen.

Schließlich machen wir nochmals auf diese wichtige und treffliche Schrift Jeden aufmerksam, dem das Wohl der europäischen Menschheit, und insbesondere des teutschen Vaterlandes am Herzen liegt. Ueber die Zerrissenheit und das daraus hervorgehende tiefe Weh der Zeit herrscht nur Ein Gefühl und nur Eine Stimme. Unter den Büchern, die Rath an die Hand geben, dem allseits drohenden Uebel kräftig entgegenzutreten, steht das gegenwärtige oben an. Mögen es daher Alle, und besonders Jene recht sehr beherzigen, denen die Vorsehung eine bedeutende Stellung im Leben angewiesen hat, damit nicht in traurige Erfüllung gehe das Wort: Wem nicht zu rathen ist, dem ist auch nicht zu helfen. Wir müssen auf dieses Sprichwort leider um so mehr aufmerksam machen, je gewisser uns vorkommen will, Teutschland stehe im Begriffe, jenes Wort in seiner größten Herbheit an sich in Erfüllung gehen lassen zu wollen. In diesem Falle mögen die Verfasser des Werkes sich damit trösten, Saamen für die Zukunft in den Schooß des Vaterlandes gesäet zu haben, wenn der bevorstehende Ruin noch Erdreich genug dazu übrig lassen sollte, daß die Saat einer einstigen bessern Zeit in ihm jetzt keimen und später aufsprossen kann.

21.

Fr. J. Köhler, Pfarrer (in Wildpoldsweiler): Handbuch zu Christenlehren für die reifere katholische Jugend. Unter Zugrundlegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Lindau und Augsburg 1846. X und 310 Seiten.

Ist es uns auch nicht möglich, auf die meisten, geschweige auf alle Schriften aufmerksam zu machen, die auf dem Gebiete der Seelsorge erscheinen; so wollen wir es uns doch angelegen sein lassen, auf die bessern und besten in der Anzeige bedacht zu sein. Zu diesen rechnen wir die gegenwärtige von Pfarrer Köhler. Sie ist von ihm zunächst zu seinem eigenen Gebrauche ausgearbeitet, und erst nach mehrjähriger Erfahrung ihrer Nützlichkeit dem Publikum in der Absicht vorgelegt worden, seinen Amtsbrüdern einen Dienst zu erweisen. Von dem Grundsatze ausgehend, daß die einfachste Anlage des Unterrichts für die Jugend die zweckmäßigste sei, und daß der Unterricht, so viel als möglich, an das früher Gegebene sich anschließen müsse, hat er das Apostolische Glaubensbekenntniß nach seinen drei Hauptabtheilungen, Schöpfung, Erlösung und Heiligung, zur Grundlage gewählt, und die christlichen Glaubens- und Sittenlehren, unter Zugrundlegung populärer Formeln, wie des Vater Unser, der zehn Gebote der Kirche, daraus entwickelt, — jener Formeln somit, welche von frommen Eltern den Kindern schon in zarter Jugend eingeprägt worden, und oft das Einzige sind, was so manchen Erwachsenen von dem ganzen Religionsunterrichte geblieben ist. Wird nun der Religionsunterricht an diese Formeln angeschlossen und daran entwickelt, so werden durch ein solches Verfahren manche Vortheile erreicht. Die Jugend lernt dadurch die Formeln, die sie sonst so oft nur gedankenlos hersagt, verstehen; sie muß sich, bei dem Hersagen derselben, an das daran Geknüpfte fast unwillkührlich erinnern, und

durch eine so erleichterte Uebersicht, des Zusammenhanges des ganzen Religionsunterrichtes am leichtesten sich bewußt werden.

Hat Herr Pfarrer Köhler keine geringen Forderungen an sich selber gestellt, so hat er sie auch in hohem Grade erfüllt, und wir nehmen keinen Anstand, seine Schrift dem Curatklerus bestens zu empfehlen.

22.

Sancti Bonaventuræ eximii ecclesiæ Doctoris Breviloquium. Textum recognovit Carol. Joseph. Hefele. Tubingæ in Bibliopolio Henr. Laupp. 1845.

Hat sich Herr Prof. Dr. Hefele durch seine sehr geschätzte Herausgabe der Werke der apostolischen Väter große Verdienste um die patristische Literatur erworben; so ist er mit dem eben jetzt edirten Breviloquium des heiligen Bonaventura auf dem Wege, auf gleiche Weise auch um die mittelalterliche Literatur sich verdient zu machen.

In der Vorrede spricht der Herausgeber p. III—VII kurz, aber gut und gediegen über das Leben und Wirken des Heiligen. Von VII—IX handelt er über die schriftstellerischen Verdienste desselben, indem er Zeugnisse hiefür aus Gerson und Trithemius anführt, aus Männern folglich, deren Urtheil für Jeden eben so unverdächtig als gewichtig ist. Gerson, der berühmte Kanzler der Universität von Paris, sagt aber: Si quæratur a me, quis inter ceteros doctores plus videatur idoneus, respondeo sine præjudicio, quod D. Bonaventura, quoniam in dicendo solidus est et securus, pius et justus et devotus. Præterea recedit a curiositate quantum potest, non immiscens positiones extraneas vel doctrinas seculares, dialecticas aut physicas, terminis theologicis obumbratas, more multorum. Sed dum studet illuminationi intellectus, totum refert ad pietatem et reli-



21.

Fr. J. Köhler, Pfarrer (in Wildpoldsweiler): **Handbuch zu Christenlehren für die reifere katholische Jugend. Unter Zugrundlegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Lindau und Augsburg 1846. X und 310 Seiten.**

Ist es uns auch nicht möglich, auf die meisten, geschweige auf alle Schriften aufmerksam zu machen, die auf dem Gebiete der Seelsorge erscheinen; so wollen wir es uns doch angelegen sein lassen, auf die bessern und besten in der Anzeige bedacht zu sein. Zu diesen rechnen wir die gegenwärtige von Pfarrer Köhler. Sie ist von ihm zunächst zu seinem eigenen Gebrauche ausgearbeitet, und erst nach mehrjähriger Erfahrung ihrer Nützlichkeit dem Publikum in der Absicht vorgelegt worden, seinen Amtsbrüdern einen Dienst zu erweisen. Von dem Grundsatze ausgehend, daß die einfachste Anlage des Unterrichts für die Jugend die zweckmäßigste sei, und daß der Unterricht, so viel als möglich, an das früher Gegebene sich anschließen müsse, hat er das Apostolische Glaubensbekenntniß nach seinen drei Hauptabtheilungen, Schöpfung, Erlösung und Heiligung, zur Grundlage gewählt, und die christlichen Glaubens- und Sittenlehren, unter Zugrundlegung populärer Formeln, wie des Vater Unser, der zehn Gebote der Kirche, daraus entwickelt, — jener Formeln somit, welche von frommen Eltern den Kindern schon in zarter Jugend eingeprägt worden, und oft das Einzige sind, was so manchen Erwachsenen von dem ganzen Religionsunterrichte geblieben ist. Wird nun der Religionsunterricht an diese Formeln angeschlossen und daran entwickelt, so werden durch ein solches Verfahren manche Vortheile erreicht. Die Jugend lernt dadurch die Formeln, die sie sonst so oft nur gedankenlos hersagt, verstehen; sie muß sich, bei dem Hersagen derselben, an das daran Geknüpfte fast unwillkührlich erinnern, und

anno 1596 gefolgt ist. In was er selbst diese verbessert, bemerkt er ausdrücklich pag. XI et XII.

Die gegenwärtige Ausgabe in 12. ist eben so schön und niedlich als correct. Wir empfehlen sie allen Freunden des heil. Bonaventura, und eben so den Freunden christkatholischer Wahrheit, indem wir die obigen Urtheile von Gerson und Tritheminus über den Werth der Schriften des Heiligen zu den unsrigen machen, und einzig noch hinzufügen, daß wir hier eine Scholastik treffen, wie sie mit der Mystik Eins, und folglich ohne Einseitigkeit ist.

23.

Chrysostomus-Postille. Eine Auswahl des Schönsten aus den Predigten des heil. Chrysostomus. Für Prediger und zur Privaterbauung. Ausgewählt und aus dem Grundtexte übersetzt von C. J. Hefele, Doctor und ordentlicher Professor der Theologie zu Tübingen. Tübingen bei Laupp. VIII und 517 S. gr. 8.

Ueber Veranlassung, Absicht und Ausführung seines Unternehmens gibt uns der verehrte Herausgeber der Chrysostomus-Postille im Vorworte erwünschten Aufschluß. Seine kirchenhistorischen, insbesondere kirchlich-archäologischen Studien legten ihm nach eigenem Bericht seit längerer Zeit die Beschäftigung mit den Werken des heil. Chrysostomus nahe, indem unter den griechischen Vätern ausser Clemens von Alexandrien keiner an Nachrichten über die Sitten und Gebräuche der alten Christen so reich ist, als Chrysostomus. Während er nun die Homilien dieses großen Redners zu dem Zwecke durchlas, Materialien zum Ausbau der von ihm vertretenen theologischen Disciplinen zu sammeln, entstand in ihm der Plan zu vorliegender Chrysostomus-Postille. Er gewann nämlich die

Ansicht, daß eine zweckmäßige Auswahl der schönsten Reden des heil. Chrysostomus sowohl den Predigern als gebildeten Laien theils zur Beförderung der eigenen Erbauung, theils als Muster der Beredtsamkeit und als Fundgruben zahlreicher, herrlicher und tiefer Gedanken erwünschlich und von Nutzen sein möchte. Wer die Predigtweise des heil. Chrysostomus kennt, weiß, daß er häufig in Einer Rede mehrere Gegenstände behandelt, ohne daß diese in einem innern Zusammenhang mit einander ständen, und so seinen Vorträgen eine nach neuerm Geschmacke übermäßige Länge und Ausdehnung gibt. Dieß veranlaßte den Herausgeber nicht selten, eine Rede des heil. Mannes nur theilweise in die Postill aufzunehmen, soweit nämlich Chrysostomus darin nur den einen Gegenstand behandelt hatte. Die genannte Gewohnheit unseres großen Homileten, in Einer Rede von mehreren Gegenständen zu sprechen, zog es nach sich, daß er mitunter eines dieser Themate in einer Predigt nicht erschöpfte, sondern es durch mehrere Vorträge hindurchführen mußte. In solchen Fällen hat unser Herausgeber das Zusammengehörige aus mehreren Homilien zusammengestellt, und auf diese Weise eine erschöpfende Durchführung des einen Gegenstandes durch Combination des Zerstreuten zu erzielen gesucht. Dabei wird es jedoch kaum nöthig sein, zu bemerken, daß er am liebsten, wenn es anging, solche Predigten des heil. Chrysostomus auswählte, in denen das homiletische Gesetz der Einheit des Gegenstandes beobachtet war, und die er darum auch unverändert in vorliegende Sammlung hinüber nehmen konnte. Eigentlich exegetische Homilien aber hat er, weil seinem Plane und Zwecke weniger entsprechend, nicht aufnehmen zu sollen geglaubt. Bei Fertigung der Uebersetzung suchte er sich in der Regel dem griechischen Originale so nahe als möglich zu halten, hat aber auch kein Bedenken getragen, an allen den Stellen sich eine größere Freiheit zu erlauben, wo dieselbe durch die Verschiedenheit des Sprachgenius und der Zeitverhältnisse gerechtfertigt oder gar geboten schien. Namentlich hat er manche

Anspielungen weggelassen, die nur für jene Zeit, in welcher Chrysostomus lebte, verständlich und wichtig waren. Dagegen hat er hie und da, aber doch nur sparsam, kleine Sätzchen beigefügt, bald um einen mangelnden Zwischengedanken zu ergänzen, bald um die einzelnen, aus verschiedenen Homilien entnommenen Theile einer Betrachtung enger an einander zu schließen.

Durch eben diese Behandlung hat aber Herr Professor Hefele sich ein viel größeres Verdienst um seinen Gegenstand erworben, als wenn er eine gewisse Anzahl von den Predigten des Kirchenvaters übersetzt hätte. Die entstandenen, ohnehin nur ganz wenigen Sätzchen, die hineingekommen sind, verhindern gar nicht, diese Predigten als Erzeugnisse des Chrysostomus, wenn es sein müßte, selbst in wissenschaftlichen Werken zu citiren.

Der Herausgeber ordnet die Materien in zehn Abtheilungen ein. I. Abtheilung: Ueber Armuth, Reichthum und Almosen. II. Abtheilung: Ueber die menschlichen Leiden und die göttliche Vorsehung. III. Abtheilung: Ueber Krankheit, Tod und Auferstehung. IV. Abtheilung: Ueber Gewissenserforschung, Beicht und Abendmahl. V. Abtheilung: Ueber die Sonntagsfeier. VI. Abtheilung: Ueber Gebet und Fasten. VII. Abtheilung: Ueber verschiedene Tugenden und Laster. VIII. Abtheilung: Betrachtungen für die Charwoche. IX. Abtheilung: Lob- und Festreden. X. Abtheilung: Reden über die Bildsäulen.

Wer da auch nur oberflächlich weiß, was der Goldmund*) ist, der wird den hohen Werth der Gabe von selbst erkennen, welche Herr Dr. Hefele den Predigern, und zwar diesen vor Allem macht. Hat man schon oft die ganz richtige Bemerkung gemacht, daß der religiöse Geist sich wieder in seinen christlichen Ursprüngen und in seinen ersten großen

*) Bekanntlich hat man unsern Kirchenvater wegen seiner ausgezeichneten Redegabe Chrysostomus, d. i. Goldmund genannt.

Zeiten zu erfassen habe, und kommt die Wissenschaft in der ihr eignenden Weise dem Verlangen nach; so ist in der Chrysostomus-Postill der Weg gezeigt, wie dasselbe durch den Seelsorger auch in und vor der christlichen Gemeinde geschehen soll. Mehr wissen und können wir zur Empfehlung des Buches nicht sagen.

24.

Theodor Gangauf: Metaphysische Psychologie des heil. Augustinus. Zwei Gelegenheitsschriften zum feierlichen Schlusse der Studienjahre 1844 und 1845 zu St. Joseph in Augsburg. Augsburg in der Winterschen Buchdruckerei.

Herr Theodor Gangauf, Conventual des Benedictiner-Stifts, Professor der Philosophie und Director des königl. Studienseminars zu St. Joseph in Augsburg, liefert anmit nach obiger Aufschrift in zwei aufeinander gefolgten Heften eine metaphysische Psychologie des heil. Augustinus, wovon das erste Heft 59, das andere 50 Seiten in 4. faßt. Ist es erfreulich, die Benedictiner der neuern Zeit in jenen Studien begriffen zu sehen, durch welche sich unter und neben Anderem ihr Orden der Welt einst so verdient gemacht hat, wir verstehen unter diesen Studien die patristischen; so ist es nicht minder erfreulich, zu bemerken, wie mit diesen dem christlichen Alterthume geweihten Studien sich die andern der Wissenschaft der neuern und neuesten Zeit so nahe verbinden. Das ist aber in der vorliegenden Schrift, welche schon oben S. 352 in ehrenvolle Erwähnung gekommen ist, im hohen Grade der Fall. Sehen wir nämlich einerseits, daß der genannte Gegenstand, die Psychologie, aus Augustinus nach den aufgegriffenen Momenten derselben erschöpfend dargestellt ist, so daß kaum eine weitere Nachlese in dem großen Kirchenvater möglich ist; so kann uns auch anderseits nicht entgehen, daß der neuesten Philosophie und ihrer Seelenlehre

Anspielungen weggelassen, die nur für jene Zeit, in welcher Chrysostomus lebte, verständlich und wichtig waren. Dagegen hat er hie und da, aber doch nur sparsam, kleine Sätzchen beigefügt, bald um einen mangelnden Zwischengedanken zu ergänzen, bald um die einzelnen, aus verschiedenen Homilien entnommenen Theile einer Betrachtung enger an einander zu schließen.

Durch eben diese Behandlung hat aber Herr Professor Hefele sich ein viel größeres Verdienst um seinen Gegenstand erworben, als wenn er eine gewisse Anzahl von den Predigten des Kirchenvaters übersetzt hätte. Die entstandenen, ohnehin nur ganz wenigen Sätzchen, die hineingekommen sind, verhindern gar nicht, diese Predigten als Erzeugnisse des Chrysostomus, wenn es sein müßte, selbst in wissenschaftlichen Werken zu citiren.

Der Herausgeber ordnet die Materien in zehn Abtheilungen ein. I. Abtheilung: Ueber Armuth, Reichthum und Almosen. II. Abtheilung: Ueber die menschlichen Leiden und die göttliche Vorsehung. III. Abtheilung: Ueber Krankheit, Tod und Auferstehung. IV. Abtheilung: Ueber Gewissenserforschung, Beicht und Abendmahl. V. Abtheilung: Ueber die Sonntagsfeier. VI. Abtheilung: Ueber Gebet und Fasten. VII. Abtheilung: Ueber verschiedene Tugenden und Laster. VIII. Abtheilung: Betrachtungen für die Charwoche. IX. Abtheilung: Lob- und Festreden. X. Abtheilung: Reden über die Bildsäulen.

Wer da auch nur oberflächlich weiß, was der Goldmund*) ist, der wird den hohen Werth der Gabe von selbst erkennen, welche Herr Dr. Hefele den Predigern, und zwar diesen vor Allem macht. Hat man schon oft die ganz richtige Bemerkung gemacht, daß der religiöse Geist sich wieder in seinen christlichen Ursprüngen und in seinen ersten großen

*) Bekanntlich hat man unsern Kirchenvater wegen seiner ausgezeichneten Redegabe Chrysostomus, d. i. Goldmund genannt.

als je, zu seiner göttlichen Geltung kommen zu lassen; so gehört zu den Dingen, mit welchen es anders und besser werden soll, als es bisher war, auch das Duell. Das vorliegende Schriftchen erkennt dieß klar und deutlich, und ist bemüht, das alte Uebel auf dem Wege philosophisch-christlicher Betrachtung zum Verschwinden zu bringen. Hat auch sein Verfasser, wie er selber gesteht, sich an Maier's einschlagendes Werk gehalten; so bleibt ihm doch noch Verdienst genug um diese wichtige Sache übrig; möge nur die Zeit geneigt genug sein, die schönen und trefflichen Winke nach ihrem Werthe zu benützen, die gegeben sind. Vor Allem loben wir das in der Schrift dargestellte Verhältniß des Duells zum Christenthume, geselliger Ordnung, Familie, Staat und Freiheit, mit Einem Worte: zur Wahrheit. Das Zugeben des Duells ist ihm identisch oder doch correlat der Apotheose des Selbstmords, dem factischen Läugnen der Unsterblichkeit und eines ewigen, gerechten Gottes.

Nach Vorrede und Einleitung gliedert sich die Schrift in drei Abschnitte.

I. Abschnitt: Entstehung des Duells. 1. Gerichtliche Zweikämpfe. 2. Das Fehderecht und der Geist des Mittelalters. 3. Uebergang zum modernen Duell. Ursache davon.

II. Abschnitt: Beleuchtung des Duells. 1. Duell und Christenthum. 2. Duell und Vernunft. Wesen desselben und seine Folgen, a. gegenüber der Gesellschaft überhaupt, b. gegenüber der neuen Gesetzgebung. 3. Widerlegung einiger Einwürfe.

III. Abschnitt: Abhilfe. 1. Prävention, a. Prävention im Allgemeinen, b. Prävention von Seite des Staats. 2. Repression von Seite des Staats und der Kirche. 3. Verhalten der Einzelnen. Schluß. Noch folgen drei Anhänge und zwölf Beilagen, die zu ihrem Inhalte theils nähere Ausführungen des schon Gesagten, theils aber historische und juristische Bemerkungen enthalten.

ie umsichtigste Rechnung getragen ist. Wir finden hier die ertrauteste Bekanntschaft mit Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Trendelenburg, Schubert, Burdach, Eschenmayer, Heinroth und Andern. Ueberhaupt aber ist Herr Gangauf in der Geschichte der Philosophie jeder Zeit bewandert, und legt davon allenthalben hinreichende Zeugnisse ab. Die Darstellung verräth Gewandtheit, ist klar und einfach. Die Resultate können nur erfreuliche genannt werden, besonders wenn der Gegensatz des Christlichen zum Nichtchristlichen ins Auge gefaßt wird. Die aus der metaphysischen Psychologie des heil. Augustinus aufgegriffenen Momente sind 1. der Ursprung der Seele, 2. die Wesenheit der Seele, 3. die Verbindung der Seele mit dem Leibe, 4. die Freiheit, und 5. die Unsterblichkeit der Seele. Daneben kommt aber noch, wie die Sache es von selbst mit sich bringt, noch Anderes den Menschen Betreffendes zur Sprache.

Nur mit vielem Vergnügen machen wir das Publikum auf die genannten Gelegenheitsschriften aufmerksam. Sie gehören in der neuesten Zeit der wissenschaftlichen Wiedergeburt mit zu dem Einen großen Erweise der christlichen Wahrheit und ihrem Siege über alles das, was nicht aus ihr ist und vor ihr nicht bestehen kann. Herr Gangauf aber möge in dieser unserer, wenn schon nur ganz gerechten, Anerkennung seiner Leistung ein Motiv finden, auf diesem von ihm so glücklich betretenen Gebiete noch weiter zu wirken.

25.

Das Duell als Emancipation der Ehre, oder Beleuchtung des Duells vom geschichtlichen, moralischen und politischen Standpunkte. Mit dem Motto: Ex recto decus! Freiburg im Breisgau bei Herder. 1846. V und 165 Seiten.

Leben wir in einer Zeit, welche die Aufgabe hat, das positive Christenthum aufs Neue, aber reiner und herrlicher

[redacted]

als je, zu seiner göttlichen Geltung kommen zu lassen; so gehört zu den Dingen, mit welchen es anders und besser werden soll, als es bisher war, auch das Duell. Das vorliegende Schriftchen erkennt dieß klar und deutlich, und ist bemüht, das alte Uebel auf dem Wege philosophisch-christlicher Betrachtung zum Verschwinden zu bringen. Hat auch sein Verfasser, wie er selber gesteht, sich an Maier's einschlagendes Werk gehalten; so bleibt ihm doch noch Verdienst genug um diese wichtige Sache übrig; möge nur die Zeit geneigt genug sein, die schönen und trefflichen Winke nach ihrem Werthe zu benützen, die gegeben sind. Vor Allem loben wir das in der Schrift dargestellte Verhältniß des Duells zum Christenthume, geselliger Ordnung, Familie, Staat und Freiheit, mit Einem Worte: zur Wahrheit. Das Zugeben des Duells ist ihm identisch oder doch correlat der Apotheose des Selbstmords, dem factischen Läugnen der Unsterblichkeit und eines ewigen, gerechten Gottes.

Nach Vorrede und Einleitung gliedert sich die Schrift in drei Abschnitte.

I. Abschnitt: Entstehung des Duells. 1. Gerichtliche Zweikämpfe. 2. Das Fehderecht und der Geist des Mittelalters. 3. Uebergang zum modernen Duell. Ursache davon.

II. Abschnitt: Beleuchtung des Duells. 1. Duell und Christenthum. 2. Duell und Vernunft. Wesen desselben und seine Folgen, a. gegenüber der Gesellschaft überhaupt, b. gegenüber der neuen Gesetzgebung. 3. Widerlegung einiger Einwürfe.

III. Abschnitt: Abhilfe. 1. Prävention, a. Prävention im Allgemeinen, b. Prävention von Seite des Staats. 2. Repression von Seite des Staats und der Kirche. 3. Verhalten der Einzelnen. Schluß. Noch folgen drei Anhänge und zwölf Beilagen, die zu ihrem Inhalte theils nähere Ausführungen des schon Gesagten, theils aber historische und juristische Bemerkungen enthalten.

Ist diese Schrift einerseits durchaus zeitgemäß und empfiehlt sie sich von dieser Seite mit ihrem gediegenen Inhalte von selber; so spricht aus ihr andrerseits eine schöne, würdige, ernste, edle, ja so recht eine adelige Gesinnung, die aufrichtig anzuerkennen wir für Pflicht halten.

26.

Lieder der Kirche. Deutsche Nachbildungen alt lateinischer Originale. Schaffhausen bei Hurter. 1846. XII und 310 Seiten.

Wenn der Uebersetzer oben bemerkter Lieder der Kirche in der Vorrede, nach einigen treffenden Bemerkungen über die Stellung der christlichen Poesie zur antiken, heidnischen, sich dahin ausspricht, es habe bisher, mit weniger Ausnahme, an einer solchen Uebersetzung der alten Hymnen gefehlt, welche mögliche Treue mit einer gewissen poetischen Selbstständigkeit verbinde; so müssen wir ihm darin durchaus Recht geben, und wir freuen uns, die wir diesen Mangel vielleicht mehr als mancher Andere empfunden, aufrichtig darüber, endlich einen Versuch vor uns zu haben, der dem lang und schmerzlich gefühlten Mangel ein Ende durch wirkliche Abhilfe verspricht. Wir zweifeln auch gar nicht daran, daß des Uebersetzers Wunsch erfüllt wird, seine gelungenen und gelungensten Uebertragungen bald in Gebet- und Andachtsbücher übergehen zu sehen, wenn dieß auch nicht bei allen Liedern der Fall sein wird, ohne daß wenigstens eine Veränderung mit ihnen vorgenommen wird. So zweifeln wir unter Anderm ernstlich daran, ob die Stelle in dem Marienlied: Salve regina! S. 96 und 97:

Nobis post hoc exilium
Ostende,
O Clemens, o pia
O dulcis virgo Maria

Inhalt des fünfzehnten Bandes.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen und Anzeigen.

[redacted]

Bei Ferd. Förderer in Villingen ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Das Syrische Fest-Brevier, oder Festkränze aus Libanons Gärten. Aus dem Syrischen von **P. Pius Zingerle,** Benediktiner von Mariaberg. 2 Thle. gr. 8. brosch. fl. 2. 24 kr. oder Thlr. 1. 12 ggr. — Hauptabsicht dieses Werkes ist: Beförderung der Erbauung und Andacht, zugleich dürfte es ein Beitrag seyn zur Würdigung der heil. Poesie der Syrer. Es ertönt darin besonders das Lob des göttlichen Erlösers; der seligsten Jungfrau werden liebliche Blumen der Andacht gestreut; die katholische Kirche steht schon in den ersten Blättern hochgepriesen da; manche Hymnen, Oden und Lieder besitzen unbestritten hohe dichterische Schönheit; neben Gaben von wahrem poetischen Werthe findet der fromme Leser auch Geistes- und Herzenserhebungen voll Andacht und Innigkeit. Sprache und Darstellung ist edel und würdig, durch Anmuth und Erhabenheit ausgezeichnet!

Möchten diese Festkränze frommen Gemüthern so angenehm werden, daß sie mit Wohlgefallen und erhöhter Andacht an ihrem Himmelsdufte sich erfreuen, und vom süßen Geruche dieser morgenländischen geistlichen Blumen und Blüthen angezogen mit innigerer Liebe dem göttlichen Heilande anhangen, den uns zu entreissen und zur Fabel zu machen stets Viele sich unselig genug bemühen.

In der Coppenrath'schen Buch- und Kunsthandlung in Münster ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Hesker Fr. A., die Herablassung Gottes zum Menschen. Unterricht zur ersten h. Kommunion. gr. 8 geh. 1 Thlr. o. fl. 1. 48 kr.

Bei Joh. Ambr. Barth in Leipzig ist erschienen:

Novum Testamentum coptice edidit Dr. *M. G. Schwartze.* *Pars* I. *Quatuor Evangelia* continens Vol. I.

Unter dem Titel: *Quator Evangelia* in dialecto linguae copticae Memphitica perscripta ad Codd. Ms. copticorum in regia bibliotheca Berolinensi adservatorum nec non libri a Wilkinsio emissi fidem edidit, emendavit, adnotationibns criticis et grammaticis, variantibus lectionibus expositis atque textu coptico cum graeco comparato instruxit Dr. *M. G. Schwartze.* Partis I. Vol. I. *Evangelia Mathaei et Marci* continens. 4. maj. Thlr. 3. oder fl. 5. 24 kr.

Bei Fl. Kupferberg in Mainz hat so eben die Presse verlassen und ist in allen Buchhandlungen zu haben:

Alzog Dr. **J.,** Universalgeschichte der christlichen Kirche. Lehrbuch für akademische Vorlesungen. 4te verbesserte Auflage. Mit einer chronologischen Tabelle und 2 kirchlich geographischen Karten. In 2 Abtheil. gr. 8. geh. fl. 6.

So eben ist erschienen und in jeder Buchhandlung zu haben:

Geschichte des Tridentinischen Concils. Nach der Darstellung eines katholischen Schriftstellers von Dr. J.

☞ Alle in diesem literarischen Anzeiger aufgenommenen Werke sind vorräthig in der
Fr. Wagner'schen Buchhandlung in Freiburg.

Bei Ferd. Förderer in Villingen ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Das Syrische Fest-Brevier, oder Festkränze aus Libanons Gärten. Aus dem Syrischen von **P. Pius Zingerle,** Benediktiner von Mariaberg. 2 Thle. gr. 8. brosch. fl. 2. 24 kr. oder Thlr. 1. 12 ggr. — Hauptabsicht dieses Werkes ist: Beförderung der Erbauung und Andacht, zugleich dürfte es ein Beitrag seyn zur Würdigung der heil. Poesie der Syrer. Es ertönt darin besonders das Lob des göttlichen Erlösers; der seligsten Jungfrau werden liebliche Blumen der Andacht gestreut; die katholische Kirche steht schon in den ersten Blättern hochgepriesen da; manche Hymnen, Oden und Lieder besitzen unbestritten hohe dichterische Schönheit; neben Gaben von wahrem poetischen Werthe findet der fromme Leser auch Geistes- und Herzenserhebungen voll Andacht und Innigkeit. Sprache und Darstellung ist edel und würdig, durch Anmuth und Erhabenheit ausgezeichnet!

Möchten diese Festkränze frommen Gemüthern so angenehm werden, daß sie mit Wohlgefallen und erhöhter Andacht an ihrem Himmelsdufte sich erfreuen, und vom süßen Geruche dieser morgenländischen geistlichen Blumen und Blüthen angezogen mit innigerer Liebe dem göttlichen Heilande anhangen, den uns zu entreissen und zur Fabel zu machen stets Viele sich unselig genug bemühen.

In der Coppenrath'schen Buch- und Kunsthandlung in Münster ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Hesker Fr. A., die Herablassung Gottes zum Menschen. Unterricht zur ersten h. Kommunion. gr. 8 geh. 1 Thlr. o. fl. 1. 48 kr.

Bei Joh. Ambr. Barth in Leipzig ist erschienen:

Novum Testamentum coptice edidit Dr. *M. G. Schwartze. Pars* I. *Quatuor Evangelia* continens Vol. I.

Unter dem Titel: *Quator Evangelia* in dialecto linguae copticae Memphitica perscripta ad Codd. Ms. copticorum in regia bibliotheca Berolinensi adservatorum nec non libri a Wilkinsio emissi fidem edidit, emendavit, adnotationibns criticis et grammaticis, variantibus lectionibus expositis atque textu coptico cum graeco comparato instruxit Dr. *M. G. Schwartze.* Partis I. Vol. I. *Evangelia Mathaei et Marci* continens. 4. maj. Thlr. 3. oder fl. 5. 24 kr.

Bei Fl. Kupferberg in Mainz hat so eben die Presse verlassen und ist in allen Buchhandlungen zu haben:

Alzog Dr. J., Universalgeschichte der christlichen Kirche. Lehrbuch für akademische Vorlesungen. 4te verbesserte Auflage. Mit einer chronologischen Tabelle und 2 kirchlich geographischen Karten. In 2 Abtheil. gr. 8. geh. fl. 6.

So eben ist erschienen und in jeder Buchhandlung zu haben:

Geschichte des Tridentinischen Concils. Nach der Darstellung eines katholischen Schriftstellers von Dr. J.



[redacted]

I.

Abhandlungen.

1.

Die Eucharistie nach ihrem organischen Zusammenhange in Lehre und Leben der Kirche unter Grundlegung der Zeugnisse aus den ersten drei Jahrhunderten der Kirche, namentlich Justin des Martyrers und mit Hinsicht auf die erste vollständige Liturgie in den sog. apostolischen Constitutionen (VIII. 6 ff.)

„Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους."
Joann. XIII. 34.

„Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ." Ignat. ad Smyrn. 8.

Einleitung.

Für die Behandlung der Liturgik schien es mir von Bedeutung zu sein, die vereinzelten Angaben aus der frühesten Zeit der Kirche über den wichtigsten Theil der Liturgie, die Feier der Eucharistie, zu einem Ganzen zu vereinigen —, da uns eine vollständige Liturgie erst nach Abschluß der ersten Periode liturgischer Entwickelung — nach 300 —, aber als eine würdige Frucht des liturgischen Geistes derselben, begegnet, nemlich in Constit. app. VIII. 6 ff.

Eben dieser Mangel einer umfassenden, den Gesammtgeist der eucharistischen Feier heraushebenden Quelle für die erste Periode, dann aber auch die Natur des Gegenstandes selbst, die wesentliche Durchdringung des Praktischen und Theoretischen in diesem Punkte, ließ es wünschenswerth erscheinen, zugleich auch die vorwiegend theoreti-

I.

Abhandlungen.

1.

Die Eucharistie nach ihrem organischen Zusammenhange in Lehre und Leben der Kirche unter Grundlegung der Zeugnisse aus den ersten drei Jahrhunderten der Kirche, namentlich Justin des Martyrers und mit Hinsicht auf die erste vollständige Liturgie in den sog. apostolischen Constitutionen (VIII. 6 ff.)

„*Ἐντολην καινην διδωμι ὑμιν, ἱνα ἀγαπατε ἀλληλους καθως ἠγαπησα ὑμας, ἱνα και ὑμεις ἀγαπατε ἀλληλους.*“
Joann. XIII. 34.

„*Ἐκεινη βεβεια εὐχαριστια ἡγεισθω, ἡ ὑπο τον ἐπισκοπον οὖσα, ἡ ᾧ ἀν αὐτος ἐπιτρεψῃ.*“ **Ignat. ad Smyrn. 8.**

Einleitung.

Für die Behandlung der Liturgik schien es mir von Bedeutung zu sein, die vereinzelten Angaben aus der frühesten Zeit der Kirche über den wichtigsten Theil der Liturgie, die Feier der Eucharistie, zu einem Ganzen zu vereinigen —, da uns eine vollständige Liturgie erst nach Abschluß der ersten Periode liturgischer Entwickelung — nach 300 —, aber als eine würdige Frucht des liturgischen Geistes derselben, begegnet, nemlich in **Constt. app. VIII. 6 ff.**

Eben dieser Mangel einer umfassenden, den Gesammtgeist der eucharistischen Feier heraushebenden Quelle für die erste Periode, dann aber auch die Natur des Gegenstandes selbst, die wesentliche Durchdringung des Praktischen und Theoretischen in diesem Punkte, ließ es wünschenswerth erscheinen, zugleich auch die vorwiegend theoreti-

[redacted]

schen Angaben in den Kreis der Betrachtung zu ziehen, beide in ihrer gegenseitigen Bedingtheit aufzufassen und in ihrer gemeinsamen Idee als Einheitspunkte zu concentriren. So erhalten die theoretischen Zeugnisse über die Eucharistie und ihren Inhalt die gebührende Beleuchtung, und erklären und erläutern hinwiederum die praktische Seite derselben.

Aus dem gegebenen Gesichtspunkte erhellet, daß es sich nicht um eine dem gesammten geistigen Zusammenhange entrissene, massenhafte Aufschichtung und Nebeneinanderstellung der betreffenden Angaben, wie sie sich eben der Reihe nach darboten, sondern um Gliederung und Zusammenordnung derselben je nach dem in ihnen niedergelegten Geiste, aber zugleich in möglichst objektiver Weise und unter Berücksichtigung der gleichzeitig mit ihnen gesetzten und von den Vätern der genannten Zeit nahegelegten Momente handelte.

Wie nemlich jedes organische Leben einen Ausgangspunkt hat, der in Beziehung zu allem Folgenden als das Erste und Maßgebende zu betrachten ist: eben so hat auch das religiös-geistige Leben, als ein organisches, seinen lebendigen Ausgangs- und Mittelpunkt, an welchen sich alle ferneren Entwickelungen, sowohl des Gedankens als der That, anschließen und von welchem aus sie ihre eigenthümliche Gestaltung, Farbe und Beleuchtung empfangen.

Dieser organische Ausgangs- und Mittelpunkt für das religiös-geistige Leben ist nun offenbar kein anderer, als die Idee Gottes, wie sie dem menschlichen Geiste als solchem innewohnt und durch das Christenthum zu ihrer reinsten und erhabensten Entwickelung gediehen ist, und in jedem Einzelgeiste sich wiederum reproduciren soll.

Als Grundlegung nun und Eingliederung der Idee der Eucharistie in die Idee des göttlichen Lebens überhaupt, wie es in Christo in die Erscheinung getreten, mögen kurz folgende Punkte dienen.

I. Alles, was außer Gott Leben besitzt, hat dieses Leben sowohl seiner Quelle als der fürdauernden Erhaltung nach nur von ihm und durch ihn.

a. In Gott ist das Leben [1]) in unmittelbarer, schlechthiniger Weise gesetzt: er ist der Lebendige. Vgl. Matth. 16, 16. 26, 63. Akt. 14, 15.

b. Wie Quelle alles Lebens, so ist er auch fernerhin der Grund alles Erkennens. Er ist Licht, in ihm kein Dunkel: ὁ θεος φως ἐστι, και σκοτια ἐν αὐτῳ οὐκ ἐστιν οὐδεμια. 1 Joh. 1, 5.

c. In gleich ursprünglicher, unmittelbarer und absoluter Weise erscheint mit dem göttlichen Leben zugleich die göttliche Liebe gesetzt, welche letztere sich namentlich als das Folgenreichste offenbart, hinsichtlich der Führungen Gottes zum Zwecke der Erlösung in Christo [2]). ὁ θεος ἀγαπη ἐστιν. 1 Joh. 4, 8. u. 16.

II. Dieses göttliche Leben ist in Christo in die Erscheinung getreten:

a. Er ist der Sohn des lebendigen Gottes: ὁ υἱος του Θεου του ζωντος. Matth. 16, 16. 26, 63. Akt. 14, 15.

„Wie der Vater das Leben in sich hat, so verlieh er es auch dem Sohne, das Leben (ζωην) in sich zu haben. Joh. 5, 26 [3]).

In ihm, der von Ewigkeit her beim Vater lebte, ist das Leben des Vaters sichtbar geworden: ἡ ζωη ἐφανερωθη. 1 Joh. 1, 2.

b. Das in Christo erschienene Leben war das Licht der

---

1) Vgl. Dr. Staudenmaier, Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. 2. Aufl. Bd. I. S. 456.

2) Vgl. Dr. Staudenmaier, Dogmatik. Bd. II. S. 375 ff.

3) Vgl. Dr. Adalb. Maier: Exegetisch-dogmatische Entwickelung der neutestamentlichen Begriffe ζωη, ἀναστασις und κρισις (besonders abgedruckt aus dem 2ten Bande der Zeitschrift für Theologie). Freiburg. 1840. S. 6.

Menschen: . . . ἡ ζωη ἦν το φως των ἀνθρωπων. Joh. 1, 4. 5 und 9.

Als solches aber ist es nicht in zusammenhangsloser Weise der Welt gegeben, sondern bereits durch die Offenbarung Gottes im A. B. vorbereitet und verheißen, und durch den letzten Repräsentanten des A. B., Johannes den Täufer, eingeführt und bezeugt. Joh. 1, 6. 7. 8.

c. In ihm ist endlich auch die Liebe, wie sie in absoluter Weise Gott eigen (1 Joh. 4, 8. und 16.), sichtbar geworden: ἐν τουτῳ ἐφανερωθη ἡ ἀγαπη του Θεου ἐν ἡμιν, ὁτι τον υἱον αὐτου τον μονογενη ἀπεσταλκεν ὁ Θεος εἰς τον κοσμον, ἱνα ζησωμεν δι' αὐτου. 1 Joh 4, 9.

III. Zweck der Sendung Christi, der von Ewigkeit her das Leben beim Vater besaß (1 Joh. 1, 2.) und Leben verlieh (Joh. 1, 3.), ist nach der letztgenannten Stelle (1 Joh. 4, 9.) kein anderer, als daß die Welt durch ihn das Leben gewinne: ἱνα ζησωμεν δι' αὐτου.

Abgewandt von Gott und dem göttlichen Leben erscheint nemlich die Welt:

a. als in Finsterniß (ἐν τῃ σκοτιᾳ) befangen. Joh. 1, 5.

b. der Liebe ermangelnd und darum

c. dem Tode, der Sünde [1]) und Friedlosigkeit anheimgegeben.

Durch Christus nun soll und kann sie allein die nöthige Erleuchtung für das göttliche Leben erhalten. (Joh. 1, 5. 12, 35. 36. 46.) und diesem Leben selbst gewonnen werden.

Die im Sohne sichtbar gewordene Liebe des Vaters ist das Bindungsmittel der Menschen mit Gott (1 Joh. 4, 15. 16. 5, 1.) und aus ihr folgt weiterhin die Liebe der Menschen untereinander (ibid. 4, 11. 12.), die sich ihrem inneren Gesetze gemäß als That und Leben zeigt (ibid. 3, 18.) und das Dasein der Liebe zu Gott bestätigt. (ibid. 4, 20.)

Bürgschaft dafür, daß die Welt dem Tode entrissen und

---

1) 1 Joh. 2, 16. Vergl. die folgenden Stellen.

dem Leben für Gott gewonnen sei, ist die Liebe der Brüder: ἡμεις οἰδαμεν, ὁτι μεταβεβηκαμεν ἐκ του θανατου εἰς την ζωην, ὁτι ἀγαπωμεν τους ἀδελφους· ὁ μη ἀγαπων τον ἀδελφον, μενει ἐν τῳ θανατῳ. 1 Joh. 3, 14.

Mit Rücksicht auf dieses, in und durch Christus zu realisirende Leben, werden diejenigen als Schuldige am Leben in Christo bezeichnet, welche an die Stelle der Liebe gegen die Brüder den Haß treten lassen: πας ὁ μισων τον ἀδελφον αὐτου, ἀνθρωποκτονος ἐστι. (ibid. v. 15.)

Wie derjenige, welcher seinen Mitbruder haßt, keinen Antheil genommen hat am Leben, sondern im Tode (ἐν θανατῳ) der Welt verblieben ist (1 Joh. 3, 14.), so hat er auch keinen Theil an der, durch Christus gebrachten Erleuchtung, sondern wandelt noch in der Finsterniß der Welt (ἐν σκοτιᾳ περιπατει.) Vergl. 1 Joh. 2, 9. 10. 11.

IV. Grundbedingung für das Eingehen in den Zweck Christi, d. i. Ueberwindung der Welt im obigen Sinne und Antheilgewinnung an dem durch ihn dargebotenen Leben, ist der Glaube, daß in ihm wirklich dieses göttliche Leben in die Erscheinung getreten sei: 1 Joh. 5, 5. 1, 2. 2, 22. 23. 4, 3. 9. 14. 15. 5, 12. 20.

Dieser Glaube aber an die Incarnation[1]) des göttlichen Sohnes, als der Grundthatsache des Christenthums, muß ein seinem Gegenstande und Zwecke entsprechender, d. i. lebensvoller sein, da der Gegenstand desselben eben das in Christo erschienene Leben ist, und dieser Gegenstand eine Annäherung des Subjektes zum Zwecke der Antheilgewinnung an diesem Leben verlangt.

Diese Lebensthätigkeit des Glaubens befaßt zuerst das Ablassen von der Liebe der Welt und sodann ein Eingehen in die Liebe Gottes. 1 Joh. 2, 15.

---

1) Ueber das Verhältniß derselben zu unserem Gegenstande vgl. §. 1. dieser Abhandlung.

[redacted]

V. Wie dieses göttliche Leben in seiner ganzen Fülle in Christo allein in die Erscheinung getreten ist zur Gewinnung der Welt für dasselbe, so kann auch nur **Christus allein für alle Zeiten der Vermittler und fürdauernde Zuwender dieses Lebens** für alle diejenigen sein, die sich ihm glaubensvoll als dem göttlichen Sohne nahen und in seine Lebensgemeinschaft einzutreten bereit sind.

Als die Nahrung und das **Brod des Lebens** bezeichnet er sich denn auch selbst: ἐγω εἰμι ὁ ἀρτος της ζωης. Joh. 6, 35. 48.; und dieses Brod des göttlichen Lebens ist vom Himmel gekommen, um der Welt das Leben zu geben. ibid. v. 33.

Solches ist Christus aber nicht etwa nur in dieser oder jener Beziehung, für ein oder das andere geistige Bedürfen des Menschen, sondern er ist es seiner **ganzen Persönlichkeit** nach und für **den ganzen Lebensbedarf des Menschen** hinsichtlich seiner Beziehung zu Gott.

Dabei kommen vorzüglich zwei Seiten in Betracht:

a. Einmal und zunächst wollte Christus als das **Licht** der Menschheit die Erkenntniß des göttlichen Lebens durch das Wort seiner Lehre bewirken und so mittelbar dieses Leben im Innern des Menschen erregen, nähren und stärken für eine ewige Dauer. (Joh. 17, 3.) Dahin zweckt der ganze Kreis der Lehrthätigkeit ab, wie Christus ihn selbst auf Erden verwaltete und annoch durch die Seinigen verwalten läßt. (Joh. 17, 20.), damit Alle unter sich und durch ihn mit dem Vater vereinigt werden. (ibid. v. 21.)

Insofern also das Leben für Gott durch die Verkündigung des göttlichen Wortes Christi angeregt, genährt und unterhalten wird, erscheint er als „das Brod des Lebens,“ ἀρτος της ζωης.

Aber dieses ist nur **eine** Seite, von welcher aus das Leben in der Liebe Gottes erweckt und gefördert werden soll; neben und mit ihr wollte Christus

b. in unmittelbarer, nächster Weise dieses Leben in den

Gläubigen bewirken durch die innigste Vereinigung mit ihnen. (Joh. 6, 51 ff.)

VI. Die Realisirung dieses Versprechens [1]) sehen wir am Ende seines Lebens vollzogen, nachdem er das Werk, das ihm der Vater aufgetragen, vollendet und namentlich durch sein göttliches Lehrwort die an ihn Glaubenden für diese Art der Lebensverbindung mit ihm (Joh. 6, 56.) vorbereitet hatte. (Vergl. Matth. 26, 26 ff. Marc. 14, 22 ff. Luc. 22, 19 ff. und 1 Cor. 11, 23 ff.)

VII. Beide Arten der Lebensvermittelung mit Christo, sowohl durch das Wort, als durch die von ihm angeordnete That [2]), mußten, der Sendung Christi gemäß, allen Zeiten und Geschlechtern die Antheilgewinnung an seinem Leben zu gewähren, dauernde sein.

VIII. Mit Rücksicht auf die letztere heißt es darum ausdrücklich bei Lucas 22, 19:

1) sie soll eine fortgesetzte sein: *τουτο ποιειτε εἰς την ἐμην ἀναμνησιν*. Ebenso nach Paulus 1 Cor. 11, 24 u. 25.

2) Diese *ἀναμνησις* soll nun nicht eine Gedächtnißfeier an jene Institution der Lebensverbindung Christi mit den Seinigen sein, sondern sie soll in objektiv-realer Weise diese Lebensverbindung selbst fortsetzen unter Gleichheit ihres Inhaltes, sowie auch die andere Weise der Nahrung des christlichen Lebens — durch das Wort Christi — eine ungeschmälerte sein soll.

Daß die *ἀναμνησις* in diesem Sinne geschehen soll, dafür spricht:

a. der Inhalt, an welchen sie geknüpft ist und durch welchen sie besteht: der Leib und das Blut Christi;

b. die Beziehung, in welche deßhalb die Theilnahme an dieser Institution Christi vom Apostel Paulus zu dem Leben

---

1) *ἀρτος, ὁν ἐγω δωσω*. Joh. 6, 51.

2) An und um dieselbe reihet sich der ganze Kreis der christlichen Heilsmittel als um ihren Mittelpunkt.

in Christo gesetzt ist. Es wird eine Disposition für die Aufnahme dieses Lebens verlangt, während im gegentheiligen Falle der Theilnehmende sich an Christus versündigt und sich selbst die Verurtheilung zuzieht, indem er unter solchen Bedingungen hinzutritt, welche das Eingehen in dieses Leben unmöglich machen.

3) Ein weiteres Moment ist sodann, daß diese, in ihrer Integrität fortzusetzende *ἀναμνησις* mit Beziehung auf Christus, als den Erlöser und Hohenpriester, zu geschehen hat, wie er als solcher, namentlich durch sein Versöhnungsopfer am Kreuze, erscheint.

Dahin weisen die Worte:

a. *το σωμα το ὑπερ ὑμων κλωμενον.* 1. Cor. 11, 24. — *το ὑπερ ὑμων διδομενον.* Luc. 22, 19.

b. *τουτο το ποτηριον ἡ καινη διαθηκη ἐστιν ἐν τῳ ἐμῳ αἱματι.* 1 Cor. 11, 25. — Nach Matth. 26, 28: *τουτο ἐστι το αἱμα μου το της καινης διαθηκης, το περι πολλων ἐκχυνομενον εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων.* Vgl. Marc. 14, 24. Luc. 22, 20.

c. Es soll dabei der Tod des Herrn verkündet werden, bis er kommt: *τον θανατον του Κυριου καταγγελλετε ἀχρις οὗ ἀν ἐλθῃ*[1]. 1 Cor. 11, 26.

4) Nach den obigen Worten soll diese Opferfeier zugleich eine Bundesfeier sein: *καινη διαθηκη ἐν τῳ ἐμῳ αἱματι.*

Es ist damit gegeben:

a. die solenne Aussprache der Vollendung des A. B., der Zeit der Vorbildlichkeit und Vorbereitung, und des Eintrittes der Fülle der Zeit in Christo.

b. In Rücksicht auf die Person Christi und ihr zeitliches Wirken der Abschluß und die Besiegelung seines Erlösungslebens: Feier der objektiv-vollendeten Erlösung.

---

1) Letztere Worte bezeichnen die Dauer der Feier bis zum Ende der Welt, bis zur vollendeten Einführung Aller in das durch Christus vermittelte Leben.

c. Mit dem Tode am Kreuze hat indeß das Mittleramt Christi nicht aufgehört, sondern er vollzieht dasselbe in Herrlichkeit sitzend zur Rechten des Vaters (Hebr. 8, 1.). Insofern ist die Eucharistie die Feier des Einen, ewigen Hohenpriesterthums Jesu Christi zum Zwecke der Zuwendung der durch ihn erworbenen Gnade und Versöhnung.

Dieselbe ist fernerhin

d. Darstellung der Bedeutung und Eigenthümlichkeit des N. B.

α. hinsichtlich seines Charakters: der in Christo erschienenen Liebe des Vaters und der Einheit der Erlöseten in ihm. (Joh. 6, 56.)

β. hinsichtlich seiner Zweckbeziehung: Vermittelung des Lebens für die Menschheit. Insoweit schließt die Feier die fortwährende Aufforderung in sich, einzugehen in den Zweck des N. B. und sich des Lebens, das durch Christus ein ewiges ist, theilhaft zu machen. (Joh. 6, 54. 55.)

γ. wirkliche Vollziehung dieses Zweckes selbst für Alle und an Allen, die derselben von ihrer Seite kein Hinderniß setzen.

Endlich

e. Concrete Darstellung des N. B. selbst: als der Gemeinschaft der durch den Hohenpriester Christus Entsündigten und durch ihn mit dem Vater und unter sich verbundenen Gläubigen [1]).

IX. Hieraus ist ersichtlich, in welch' enger Beziehung die Eucharistie zu der Idee der Kirche stehe. Indem nemlich durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes die göttliche Liebe in die Welt eintrat, mußte sie nach dem ihr einwohnenden Gesetze ein entsprechendes Leben in der Menschheit erwecken und die für dieses Leben Erweckten und Gewonnenen zu einer Lebenseinheit vereinigen. Indem darum der h. Johannes

1) Vgl. über die Eucharistie Staudenmaier, Encyklopädie der theol. Wissensch. Bd. I. S. 784 ff.

den Lesern seines ersten Briefes die Kunde von der Erscheinung dieses göttlichen Lebens mittheilt (Kap. 1, v. 1.), fügt er sogleich (v. 3.) die Absicht hinzu, in welcher dieses geschehen: *ἱνα και ὑμεις κοινωνιαν ἐχητε μεθ' ἡμων· και ἡ κοινωνια δε ἡμετερα μετα του πατρος και μετα του υἱου αὐτου Ιησου Χριστου.* Das in Christo erschienene Leben verlangt und bewirkt eine An- und Aufnahme dieses Lebens, als dessen Anfangspunkt und fürdauernder Träger Christus selbst erscheint.

Darum hielt auch die Kirche von jeher das Dogma der Incarnation, als den Grund- und Angelpunkt ihres eigenen Lebens und Bestehens fest, namentlich in Rücksicht auf die Eucharistie, als die festgesetzte Gegenwart Christi und den Hauptträger des durch ihn gegebenen Lebens. Vgl. §. 1 der Abhandlung.

X. [1]) Auf der Vereinigung Christi mit seiner Kirche beruht die Würde derselben, die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der kirchlichen Ordnung und die Bedeutsamkeit der kirchlichen Mitgliedschaft. Die kirchliche Ordnung hat ihren Hauptanhaltspunkt in der Eucharistie und die giltige Feier derselben ist an die durch Christus eingesetzten Organe geknüpft.

Dieser Geist göttlich-gesetzter Ordnung zieht sich aus dem A. B. in den N. B. hinüber. Wie dort in Bezug zum gottesdienstlichen Leben Alles geordnet war, so ist es auch im N. T. der Fall. Auch hier ist von Gott in Christo durch die Apostel ein Geist der Ordnung geschaffen, und Niemand ist befugt, in diese Ordnung Gottes einzugreifen durch widerrechtliche Entfernung eines Gliedes aus seinem liturgischen Amte, sofern es demselben gebührend vorsteht. (vgl. §. 2.)

XI. Traditioneller Charakter der Eucharistie (§. 3.) Die Idee des Opfers ist nicht blos dem A. T. eigen, sondern auch im N. T. gibt es ein Opfer, und zwar das der

---

1) Angabe des Folgenden.

Eucharistie, auf welches das A. T. hinweiset, der Art, daß die Opfer des A. T. als Vorbilder des neutestamentl. Opfers in Christo erscheinen (§. 3 u. 4.). — Der Gedanke an die Gegenwart Christi ist an und für sich schon geeignet, die Opferidee der Eucharistie zu vermitteln (§. 4.).

XII. Durch die Institution der Eucharistie, als des Opfers im N. B., ist der alttestamentl. Opfercult abrogirt und an die Stelle der alten Sabbatordnung eine neutestamentl. Ordnung getreten (§. 5.). — Charakter der christlichen Opferfeier §. 6 und 7. — Das Recht der Betheiligung an derselben im Verhältniß zum Gesetze der Einheit §. 8. — Unterscheidende Disciplin der früheren Jahrhunderte hinsichtlich der Stellung der Feier zu Außerkirchlichen (daselbst). — Gebetsgeist der Liturgie, namentlich nach **Constitt. app. VIII.** §. 9.

Quellen.

A. Christliche.

a. Apostolische Zeit. Das Neue Testament. Die Einsetzung der Eucharistie von den Synoptikern erzählt. Damit zu vergleichen 1 Cor. 11. zugleich die erste Interpretation der Einsetzungsworte enthaltend. Einzelheiten über die gemeinschaftliche Feier der Eucharistie in der Apostelgeschichte.

b. Die Zeit der apostolischen Väter. Ausgabe derselben von Dr. C. J. Hefele. **Patrum apostolicorum opera. Edit. altera. Tubingae 1842.** Namentlich wichtig sind hier die Briefe des h. Ignatius, Bischofs von Antiochien. Ihre Abfassung wird je nach Bestimmung des Todesjahres des h. Ignatius verschieden gesetzt: nach Einigen 107 — auch Hefele — nach Andern 116. Ersteres das Wahrscheinlichere. Die Angaben dieser Zeit über die Eucharistie an und für sich sind nicht bedeutend, aber unter Combination der zugleich mitberührten Momente, namentlich der auf dieselbe bezüglichen kirchlichen Ordnung, besonders über den Geist der Feier Aufschluß gebend.

c. Die namhaftesten Angaben über unseren Gegenstand bietet in dieser Periode Justin der Philosoph und Martyrer in seiner ersten oder größeren Apologie an den Kaiser Antoninus Pius (138—161) und in seinem Dial. c. Tryph. Jud., welche deshalb wohl eine etwas nähere Würdigung in Anspruch nehmen.

Namentlich ist die Apologie I. (Ausgabe derselben von Dr. Braun. Bonn, 1830) in liturgischer Rücksicht wichtig. — Sie trägt das Gepräge großer Offenheit und Freimüthigkeit. Im Vertrauen auf die Güte seiner Sache oder vielmehr der gesammten christlichen Sache, als deren Vertreter er hier auftritt, appellirt Justin an die gerühmte Frömmigkeit des Kaisers und den philosophischen Geist seines Sohnes, und hofft von diesen unbefangene Prüfung und Gerechtigkeit für die schwer angefeindete Sache des Christenthums, namentlich auch seines geschmäheten Gottesdienstes, über welchen er deshalb gegen sonstigen Gebrauch in einigen Zügen Kunde zu geben kein Bedenken trägt. Daß Justin seine Absicht erreichte, bezeugt Eusebius (h. e. IV, 12), nach dessen Berichte die Apologie ihren guten Eindruck nicht verfehlte. Der Kaiser erließ kein Verfolgungsdekret, nahm sich vielmehr der Christen an [1]).

Ungeachtet aller, die ganze Vertheidigungsschrift durchherrschenden und durch die Verhältnisse gebotenen Offenheit und Freimüthigkeit gibt Justin von der Liturgie nur so viel, als für seinen apologetischen Zweck ausreichend ist. Mit Recht bemerkt daher Augusti, Denkwür-

1) Durch ein 140 erlassenes Edikt. Vgl. Lumper, hist. theol. crit. P. II. pag. 62. Als Jahr der Einreichung der Apologie ist 139 zu setzen; vgl. daselbst pag. 60. In diesem Jahre wurde Marc Aurel Cäsar (cf. Capitolinus, in vita Veri cap. 4—9), als welcher er in der Apologie noch nicht benannt ist. Dennoch muß die Angabe Justins in der Apologie „es seien nun 150 Jahre seit der Geburt Christi verflossen," als runde Summe erscheinen. Vgl. indeß darüber Lumper l. c. pag. 61.

digkeiten aus der christlichen Archäologie, Bd. 4. S. 153: „Aus dem apologetischen Gesichtspunkte muß man diese Relation betrachten und daraus, daß er nicht für Christen, welchen die kirchlichen Einrichtungen ihrer Zeit bekannt genug waren, auch nicht für die Nachwelt als Historiker schrieb, ist es zu erklären, daß mehre Punkte des christlichen Gottesdienstes entweder ganz mit Stillschweigen übergangen, oder nur kurz und oberflächlich berührt worden sind. Es würde daher wider die Grundsätze einer besonnenen Kritik streiten, wenn man aus solchen Uebergehungen oder oberflächlichen Schilderungen entweder auf die Nichteristenz oder Geringschätzung solcher Gebräuche schließen wollte.“ Vgl. auch Binterim, Denkwürdigkeiten Bd. 4. S. 131.

Wie viel oder wie wenig umfassend indeß diese liturgischen Angaben des Justin erscheinen mögen, immerhin sind diese Angaben über die Mysterien des Christenthums — denn als solche erscheinen schon beim Justin Taufe und Eucharistie — als Ausnahmen zu betrachten, da man in den frühesten Jahrhunderten des Christenthums über die Mysterien desselben, Uneingeweiheten gegenüber, Schweigen beobachtete (vgl. §. 8.).

Dafür spricht in Rücksicht auf Justin selbst:

1) diese isolirt stehende Thatsache als solche schon, da wir sonst kein derartiges Beispiel finden (vgl. §. 8.). Bei keinem andern Apologeten findet sich eine solche Angabe, obgleich Veranlassung dazu hinlänglich vorhanden war.

2) Wir wissen, daß sonst nicht allein vor Nichtchristen, sondern auch vor Katechumenen Schweigen beobachtet wurde. Nun aber kennt Justin das Institut des Katechumenats mag es nun mehr oder weniger vollkommen gegliedert sein. Vor Zulassung zur Taufe findet zuvor eine katechetische Unterweisung und Ablegung des Versprechens eines christlichen Wandels Statt: *ὁσοι ἀν πεισθωσιν και πιστευωσιν ἀληθη· ταυτα τα ὑφ' ἡμων διδασκομενα και λεγομενα εἰναι και βιουν οὑτως δυνασθαι ὑπισχνωνται.*

Apol. I. 61. und Kap. 65: ... *τον πεπεισμενον και συγκατα τεθειμενον*....

3) Den Katechumenen gegenüber (vgl. weiter §. 8) erscheinen die übrigen Christen als bereits durch die Taufe vollendete, immitten des christlichen Lebens stehende, als *ἀδελφοι* [1]). Kap. 65.

4) Der Gottesdienst des *ἀδελφοι*, die Feier der Liturgie, ist von der kirchlichen Erbauung der Katechumenen, welche indeß hier nicht weiter bezeichnet wird, verschieden. Erst nach der Taufe dürfen die Katechumenen der Feier der Eucharistie beiwohnen (a. a. O.).

5) Fragen wir nach dem Charakter, welchen Justin der Taufe selbst beilege, so ist dieses, wie der Name beurkundet, der Mysteriencharakter. Die Taufe heißt ihm und seiner Zeit nemlich: *φωτισμος* (Erleuchtung) und die Täuflinge *φωτιζομενοι* [2]) (illuminandi).

6) Daß Taufe und Eucharistie den Mysteriencharakter trugen, geht aus der Gegensätzlichkeit hervor, in welcher beide durch die, den Dämonen zugeschriebene Nachahmung derselben, erscheinen. Die Taufe betreffend vgl. Kap. 62. Hinsichtlich der Nachahmung der Eucharistie in den Mithrasmysterien heißt es Kap. 66, am Ende: *ὁπερ και ἐν τοις του Μιθρα μυστηριοις παρεδωκαν γινεσθαι μιμησαμενοι οἱ πονηροι δαιμονες· ὁτι γαρ ἀρτος και ποτηριον ὑδατος τιθεται ἐν ταις του μυουμενου τελεταις μετ' ἐπιλογων τινων, ἠ ἐπιστασθε, ἠ μαθειν δυνασθε* [3]).

---

1) Die hier als *ἀδελφοι* Bezeichneten erscheinen bei Ignatius ad Trall. 7. unter dem Ausdruck: *οἱ ἐντος του θυσιαστηριου*. bei Clem. Rom. I. ad Cor.: *οἱ ἐντος της ἁγιας πυλης*; bei Tertull. de poen. c. 6. intincti. Auch Celsus, ein Zeitgenosse Justins, wirft den Christen Geheimhaltung ihres Gottesdienstes vor.

2) Vgl. über den Ausdruck Toutlée zu Cyrill. cap. 4. No. 26 der Vorrede.

3) Auf ähnliche Weise setzt Tertull. apol. c. 7 den christl. Mysteriencharakter dem heidnischen gegenüber: „Samothracia et Elousinia

7) Wo die Umstände nicht, wie hier eine solenne Vertheidigung des christlichen Gottesdienstes verlangten, beobachtet Justin selbst das, den Mysterien des Christenthums gegenüber übliche Schweigen, und wo er redet, ist die Rede so, daß der volle Inhalt nur dem Eingeweihten angedeutet und zugleich verständlich ist. So im **Dial. c. Tryph. Jud.** [1])

Wie früher vor dem Kaiser mit Rücksicht auf die Lage der Dinge eine Angabe über die liturgische Seite der Eucharistie am Orte war, so ist hier durch die Persönlichkeit des Tryphon eine Anknüpfung an die bezüglichen Momente des A. B. hinsichtlich des Opfers im N. B. gegeben. Denn als solches tritt hier die Eucharistie eben wegen ihrer alttestamentlichen Vorbedeutungen (Mal. 1, 10 ff. u. a.) auf.

Um eine genaue Einsicht in die Bedeutung der hieher bezüglichen Kapp. 41, 70, 116 u. 117 (**Edit. Maurin.**) zu gewinnen, ist füglich die Digression, welche Justin auf Veranlassung der Erklärungsweise der Juden zu machen sich genöthigt sieht, von dem zu scheiden, was der Ausfluß seiner eigenen Gedankenvermittelung ist.

a. Wo letzteres Statt findet, zieht Justin offenbar den Parallelismus zwischen den Opfern des A. B. die ihre Gottgefälligkeit verloren, und dem Opfer des N. B., dessen Basis die Elemente des Brodes und Weines sind, und das in seiner Gottgefälligkeit an die Stelle der alttestamentlichen Opfer getreten ist. Da die Bedeutung des Priesterthums sich auf die Bedeutsamkeit des Opfers stützt, so ist mit den alttestamentlichen Opfern auch das alttestamentliche Priesterthum gefallen, und mit dem Opfer des N. T. hat sich ein neutestamentliches Priesterthum erhoben. Hierauf wird die Stelle angewandt: „wir sind in Wahrheit ein priesterliches

---

reticentur; quanto magis talia, quae prodita interim etiam humanam animadversionem provocabant, dum divina servantur."

1) Das mit dem Juden Tryphon (Rabbi Tarphon. cf. Cave scriptt. eccl. p. 38) geführte Gespräch ist wegen der Erwähnung in der Apologie (Kap. 120) um 138 oder 139 zu setzen.

Geschlecht Gottes." Diese beiden Vergleichungsglieder — das alttestamentliche und neutestamentliche Priesterthum — wie sie so unmittelbar vorliegen, correspondiren nicht vollkommen, aber der Mangel ist doch nur ein scheinbarer, der sich durch eine vollkommen berechtigte Ergänzung hebt.

1. Wir wissen nämlich schon von Clemens von Rom (ep. ad Cor. cap. 41), wie im A. B. nicht überall, sondern nur in Jerusalem und auch da nicht an jedem beliebigen, sondern an einem bestimmten Orte (εμπροσθεν του ναου προς το θυσιαστηριον) das Opfer dargebracht werden durfte: so ist auch durch Christus im N. B. eine festbestimmte hierarchisch-liturgische Ordnung göttlicher Einsetzung. (Vgl. § 2 d. Abh.)

2. Das Gewicht dieser Stelle wird erhöhet durch die ausdrückliche Bemerkung des h. Ignatius, daß die Feier der Eucharistie nur dann giltig (βεβεια) ist, wenn sie durch den Bischof oder den von ihm Beauftragten vollzogen wird. Daß dieser Beauftragte aber Niemand anders, als ein Priester sein könne, erhellet daraus, daß sich für das Gegentheil kein Beispiel findet, dagegen Alles für die stetige Vollziehung der Eucharistie durch das christliche Priesterthum im liturgischen Sinne spricht.

3. So erscheint auch bei Justinus selbst die Vollziehung der Eucharistie der Hand des Vorstehers (προεστως) überwiesen. (Vgl. die Apol. I.)

4. Dasselbe bestätigt Tertullian de cor. mil. c. 3., wo es heißt: daß die Eucharistie in den antelucanis coetibus nec de aliorum, quam praesidentium manu genommen werde.

Wir haben deshalb das dem levitischen Priesterthum des A. T. hier gegenüber gestellte allgemeine Priesterthum, welches auch den Priestern im engeren Sinne als Christen zukommt, so zu fassen, daß dieses involvirte Moment des besonderen Priesterthums nur nicht ausdrücklich hervorgehoben ist. Es konnte hier letzteres auch um so weniger geschehen, als das Opfer, auf welches sich dasselbe bezieht, von ihm im Geiste der Discretion über diesen Gegenstand in

diesem Privatgespräche nur leicht, aber dem Eingeweihten durchaus unverkennbar durch die Worte: ἐπ' ἀναμνήσει της τροφης αὐτων ξηρας τε και ὑγρας angedeutet ist. Ganz anders in seiner gleichsam officiellen Darlegung an den Kaiser.

Daß aber auch hier jenes in der Apologie seiner liturgischen Vollziehung nach skizzirte Opfer gemeint ist, geht weiterhin aus folgender Bemerkung hervor. Dreimal gebraucht Justin das Wort ποιειν[1]) (facere. Edit. Maur.). Die Bedeutung des in der Eucharistie liegenden Opferakts, den hier Justin sammt den Vorbildern desselben im A. B. vor Augen hat, ist unverkennbar aus dem Ganzen; jedenfalls ist aber der significante Gebrauch des Wortes ποιειν von dieser Handlung des Christenthums per eminentiam geeignet, das Opferthümliche in derselben herauszuheben und an die ähnliche Bedeutung der Wörter ῥεζειν, so wie πραττειν und δραν im Sinne von sacrificare zu erinnern[2]).

Es mußte sich dabei dem Justin die ganze Fülle desjenigen vergegenwärtigen, was in dieser Centralhandlung des Christenthums, die er Apol. 1 Kap. 66 als andere Incarnation bezeichnet, niedergelegt ist. Die Beziehung zur Incarnation ist auch hier, Kap. 70, berührt, aber weniger prägnant ausgedrückt, was wiederum mit der ganzen Fassung der in diesem Gespräche niedergelegten Zeugnisse über die Eucharistie harmonirt, und wodurch sich dieselben von den ungleich determinirteren in der Apologie unterscheiden.

b. Im Verlaufe der Rede des Justin wird auch der Interpretationsweise der Juden von Mal. 1, 10 ff. gedacht und bemerkt, daß nach ihrer Auslegung darunter die Gebets-

---

1) Dr. Höfling in einer weiter zu nennenden Schrift bemerkt hierüber: „Schwer zu übersetzen ist das Wort ποιειν. Daß das Ganze einen Opferakt ausdrückt, unterliegt keinem Zweifel, aber der Opferbegriff scheint uns nicht sowohl dem Worte ποιειν selbst, als lediglich der Verbindung, in welcher es steht, zu inhäriren."

2) Cf. Hermann ad Viger. p. 292.

[redacted]

opfer der unter den Heiden lebenden Juden (*οἱ ἐν διασποςᾳ*) zu verstehen seien. Die Erklärung der Stelle durch Gebetsopfer ist also eine schon damals versuchte. Justin konnte sich hier nun, wie bereits gedacht, nicht hinlänglich berechtigt sehen, das Tiefere über diesen Gegenstand und seine Feier zu exhibiren, da die hiesige Erörterung gegen die Apologie gehalten, als eine blos private erscheint. Alles das hindert aber den Justin nicht, zuzugeben, was und wie viel Wahres an dieser Erklärungsweise sei. Er gesteht demnach zu, daß hier von einem Gebetsopfer die Rede sei, ja daß die hier verstandenen Gebetsopfer die allein Gott wohlgefälligen seien: *τελειαι μοναι και ἀρεσται εἰσι τῳ Θεῳ θυσιαι.* Nämlich: Gebet und Danksagung von den Würdigen dargebracht, *εὐχαι και εὐχαριστιαι ὑπο των ἀξιων γινομεναι.* Unter *εὐχαι και εὐχαριστιαι* ist aber eben das Opfer der Eucharistie seiner Totalität nach gemeint, nämlich die Darbringung und die dieselbe umschließenden Gebete und Danksagungen, beide zumal genommen. Solche Beziehungsweise ist nicht ungewöhnlich; sie findet sich schon also bei Ignatius ad Smyrn. c. 7.: *εὐχαριστιας και προσευχης ἀπεχονται* [1]. Dort ist nach dem ganzen Zusammenhange nicht das Gebet als solches und isolirt gedacht, sondern es ist darunter gerade das Opfer der Eucharistie gemeint. (Vgl. die Stelle in § 1.)

Was den Beisatz *ὑπο των ἀξιων* betrifft, so ist darin ein Doppeltes nicht zu verkennen: einmal und zunächst die Herzensreinheit und Würdigkeit; dann aber auch liegt darin: von den Betreffenden, von denen die es angeht, die mit der Darbringung betraut sind. Sollte letzterer Gedanke ganz ausgeschlossen sein, so würde mit ihm eine andere Wendung genommen sein, wie etwa: Gebet und Danksagung aus reinem Herzen, oder auf würdige Weise und Aehnliches.

---

1) Dieselbe Stelle citirt Theodoret in seinem dritten Dialog gleich also: „Sie nehmen die Eucharistie und das Opfer nicht an, weil u. s. f. Vgl. Binterims Denkw. II. 2 S. 14 und die daselbst angeführte Note Cotelier's.

6. Näher noch den Moment der Umwandlung anzugeben, so befindet sich in diesem Gebete eine Stelle, welche das Wort Christi enthält, wodurch dieser einst die natürliche Nahrung für den Zweck seiner Stiftung weihete. Durch dieses Gebetswort (*δι' εὐχης λογου του παρ' αὐτου . . .*) sind Brod und Wein, bisher in gewöhnlicher natürlicher Eigenschaft vorhanden (*κοινος*), das Fleisch und Blut (*σαρξ κ. αἱμα*) Christi, als welches es die Gläubigen empfangen (*λαμβανομεν*).

Wäre auf den genannten Zeitpunkt der Umwandlung von Justin nicht selber hingedeutet, es würde sich in der That kein anderer nachweisen lassen, da nach seiner eigenen Bemerkung die Gaben als *κοινοι* dargebracht wurden und die Gläubigen doch nachher das Fleisch und Blut Christi empfangen.

Der Glaube nun an dieses Geheimniß ist dem Justin gewährleistet durch das göttliche Allmachtswort. Wie durch das Wort Gottes (*δια λογου θεου*) Christus einst Fleisch und Blut annahm zu unserer Erlösung (*σαρκοποιηθεις . . . σαρκα και αἱμα ὑπερ σωτηριας ἡμων ἐσχεν*), ebenso ist die Nahrung (*τροφη*), über welche die Danksagung verrichtet (*εὐχαριστηθεισαν*) worden, durch die Kraft des, mit dem göttlichen Allmachtsworte bei der Incarnation parallelisirten und von Christus selbst angewandten Gebetswortes (*δι' εὐχης λογου*) als Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus gegenwärtig (*ἐκεινου του σαρκοποιηθεντος Ιησου και σαρκα και αἱμα ἐδιδαχθημεν εἰναι*), durch welche unser Fleisch und Blut auf ihre Umwandlung hin (*κατα μεταβολην* [1]) genährt werden (Kap. 66).

---

1) Dieser Beisatz wird von Einigen auf die Verwandlung des Brodes und Weines bezogen. Dieselbe ist allerdings, wie oben gezeigt, in der vorliegenden Stelle enthalten. Aber die Worte *κατα μεταβ.* stehen in einer viel zu engen Verbindung mit *αἱμα και σαρκες τρεφονται ἡμων*, als daß sie uns nicht auf die, auch bei anderen Vätern (vgl. § 1) vorkommende Lehre von der Umwandlung des menschlichen Leibes durch den Genuß der Eucharistie mit Rücksicht

Eucharistie noch zu dem Bisherigen die Angaben aus der Apologie, so ergibt sich folgendes Resultat:

1. Das für die Aussätzigen vorgeschriebene Opfer des Waizenmehls (ἡ της σεμιδαλεως προσφορα) ist Vorbild der eucharistischen Darbringung des Brodes der Eucharistie. Dial. c. Tryph. 41.

2. Die Stelle Mal. 1, 10 bezieht sich auf dasselbe Opfer (ibid.). Desgl. Jsaias 33, 13 (ibid. cap. 70).

3. Dieses im A. B. vorher verkündete und vorgebildete, mit Gebet verbundene Opfer der Eucharistie — εὐχαι και εὐχαριστιαι — in gebührender Weise (von den Würdigen ὑπο των ἀξιων) dargebracht, ist das einzige Gott wohlgefällige Opfer im N. B. und es gibt kein anderes, das als neutestamentliche Erfüllung jener alttestamentlichen Verheißung anzusehen wäre (τελειαι μοναι και ἀρεσται εἰσι τῳ Θεῳ θυσιαι. Dial. c. Tr. cap. 117). In dieser Gottgefälligkeit reicht die Vollziehung desselben von Christo bis auf die jetzige Zeit herab (παρελαβον ποιειν).

(Vollziehung dieses verheißenen, vorgebildeten, einzig Gott wohlgefälligen Opfers des N. T. nach den Angaben der Apologie I.)

4. Substrat des Opfers ist Brod und Wein mit Wasser gemischt (ἀρτος και ποτηριον ὑδατος και κραματος, Kap. 65. — ἀρτος και οἰνος και ὑδωρ. Kap. 67). Dem Vorsteher (προεστωτι) der Brüder (ἀδελφοι) wird es zur Darbringung überreicht.

5. Diese vom Vorsteher dargebrachten natürlichen Gaben des Brodes und Weines werden umgewandelt in das Fleisch und Blut Christi. Der Vorsteher verrichtet nämlich die εὐχαριστιαι (Kap. 65) oder, wie es unmittelbar danach heißt: εὐχαι και εὐχαριστιαι. (Ebenso Kap. 67.) Dieser Moment erscheint als Gipfelpunkt des liturgischen Gebetsgeistes, sowohl der Extension (ἐπι πολυ) als Intension (ὁση δυναμις Kap. 67) nach. Vgl. auch Kap. 13.

Gegenwart für einen anderen Akt, als den des Empfangens und Genießens da sei, davon weiß er nichts."

S. 10: „Was das Abendmahl zu einem Opfer macht und als solches erscheinen läßt, das kommt ihm nicht sowohl in der Eigenschaft eines Sakraments, als in der eines gemeinschaftlichen Mahles, und darum, wenn auch, wie wir später sehen werden, eigenthümlich modifizirt und ganz besonders, doch keineswegs ausschließlich zu." —

(Wie es sich bei Justin mit der sogenannten disciplina arcani verhalte, ist oben nachgewiesen. Dagegen heißt es)

S. 29: „Da sich unsere Gegner, wenn sie wegen Mangels an Zeugnissen für ihre Behauptung oder wegen widersprechender Zeugnisse aus dem christlichen Alterthum in die Enge getrieben sind, zuletzt immer damit zu helfen suchen, daß sie sich auf die von den Vätern beobachtete disciplina arcani berufen, so bemerken wir noch: 1. daß sich von dieser disciplina arcani bei Justinus Martyr, der überall mit der größten Offenherzigkeit und ohne Zurückhaltung über Alles, selbst über die Sakramente berichtet, und der den p. 79 ausgesprochenen Grundsatz ὁπως μη τουτο παραλιποντες δοξωμεν πονηρευειν τι ἐν τῃ ἐξεγησει befolgt, nirgends auch nur die leiseste Spur vorfindet; und 2. daß sich durch dieselbe spätere Väter wohl veranlaßt sehen konnten, Manches in ihren öffentlichen Schriften, wie in ihren Homilien zu verschweigen, zu übergehen oder nur leise anzudeuten, keineswegs aber für berechtigt halten konnten, jesuitisch zu lügen! und das Gegentheil von dem zu sagen, was sie meinten. Unser ehrlicher Justinus müßte, wie Jeder leicht einsieht, geradezu gelogen haben (?) und absichtlich darauf ausgegangen sein, in seinen Lehren statt der wahren falsche Vorstellungen hervorzurufen, wenn er alles das, was wir betrachtet haben, gesagt, und im Hintergrunde seines Bewußtseins dabei doch den Glauben gehabt hätte, daß „der eigentliche Gegenstand des eucharistischen Opfers der Leib und das Blut Christi (im kathol. Sinne) sei." Die Schmach,

[redacted]

7. Was die Stellung des Priesterthums in der Gemeinde zu diesem Opfer betrifft, so eignet a. der gesammten Gemeinde in allen ihren Gliedern ohne Ausnahme der hochpriesterliche Charakter nach der Stelle des Dial. c. Tryph.: *ἀρχιερατικον το ἀληϑινον γενος ἐσμεν του Θεου.* Damit ist aber das, aus dem allgemeinen Priesterthum sich erhebende besondere Priesterthum nicht ausgeschlossen, vielmehr sehen wir b. daß damals schon, wie zu allen Zeiten, die von der Gemeinde dargebrachten Gaben dem *προεστως*, vgl. die Apol. 1 a. d. O., dem Vorsteher überreicht werden, und wer darunter zu verstehen sei, das dürfen wir nicht erst aus Justin lernen, sondern es ist hinlänglich durch den h. Ignatius bekannt. Cf. ad Smyrn. 8. Auch eines niederen, und zwar ebenfalls auf die Liturgie bezüglichen, kirchlichen Grades wird erwähnt, der Diaconen. Sie spenden das Consecrirte (Kap. 65) und tragen auch davon zu den Abwesenden (daselbst und Kap. 67).

Gerade so verhält es sich auch in der Liturgie der apostol. Constitutionen, dort wird für das Volk gebetet, daß es der Herr zu einem *βασιλειον ἱερατευμα*, vgl. 1 Petr. 2, 9, machen wolle. Aber dabei und darüber besteht das Priesterthum im eigentlichen und engeren Sinne: der Bischof ist es, der das Opfer darbringt — die Priester umgeben ihn — er reicht das consecrirte Brod, der Diacon den consecrirten Kelch.

Anmerkung: Darnach mögen folgende Bemerkungen gewürdigt werden, entnommen aus J. W. F. Höfling's Abhandlung: „Die Lehre Justins des Märtyrers vom Opfer im christlichen Cultus, Programm bei der homiletischen Preisvertheilung zu Erlangen für das Jahr 1839.“

S. 5: „Wohl ist gewiß, daß Justinus den Glauben an eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle entschieden und bestimmt ausspricht; aber daß diese

---

auf die dereinstige Auferstehung, verweisen sollten. — Völlig unstatthaft ist die Uebersetzung „durch Verdauung.“ Vgl. auch Döllinger, die Eucharistie u. s. w. S. 30.

die Stelle II. 2, 177 u. a. hieher gehört, für Katechumenen bestimmt ist und mehr das moralische als didaktische Element (vgl. daselbst Kap. 1) hervorheben sollte. — Bei Origenes ein paar Stellen; z. B. homil. XIII. 3. in Exod. vol. II. 176.

e. Eigentlich liturgische Quellen umfassender Art, wie sie in schriftlicher Fassung dem vierten Jahrhunderte, ihrem Entstehen und ihrer Entwickelung nach aber einer früheren Zeit angehören und so mittelbar selbst als Quellen für dieselbe angesehen und benutzt werden dürfen, sind die sog. apostolischen Constitutionen. Ausgabe derselben von Cotelerius, societatis Sorbonicae theologus. Amstelodami, 1724. — Ueber sie zu vergleichen: „Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel von Joh. Sebastian v. Drey." Tübingen, 1832. — Außer Stellen, wie lib. II. 57 ff., gehört namentlich hieher lib. VIII. c. 6 — 15 „nicht nur das Merkwürdigste und Interessanteste in geschichtlicher Beziehung, sondern auch das Ansprechendste und Erhabenste im ganzen Werke." v. Drey a. a. O. S. 106. Nach ihm (S. 18) fällt „die Abfassung der ersten 6 Bücher in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts, die des siebenten und achten in das vierte, wo nicht unter die christlichen Kaiser, doch in die Zeiten der ersten Ruhe der Christen nach dem Regierungsantritt Constantins und seinem Vertrage mit Licinius."

Neben der Liturgie der apostol. Constitutionen verdient die Liturgie der Mutterkirche von Jerusalem verglichen zu werden, aus welcher der Erzbischof derselben, der h. Cyrill in seiner fünften mystagogischen Catechese Mittheilung macht [1]).

---

1) Angaben über sein Leben aus der Edition seiner Werke von Touttée (e. congr. S. Mauri.) Paris, 1720: Geboren zu Jerusalem oder in der Nachbarschaft um 315. — Vom h. Maximus zum Presbyter ordinirt 345 (?). Seine Katechesen sind gehalten 347 oder 48. Erzbischof 350 oder 51. — † 386 den 18. März.

eine solche Annahme zu erfahren, hat er in keiner Weise verdient."

Es übriget noch, in Folgendem auf das Wichtigere in den Quellen hinzuweisen:

Irenäus, seiner Geburt nach dem Morgenlande, seiner Stellung als Bischof von Lyon nach dem Abendlande angehörig; Schüler des Polycarpus, eines Zöglings des heiligen Johannes. Iren. † als Martyrer 202. — Von seinen Schriften gehört hieher zunächst: adv. hær. lib. 4, cap. 17 und 18 und lib. V. cap. 2. — Ausgabe derselben von **Rhenatus Massuet, e Congr. S. Mauri. Parisiis 1710.** (Nur stellenweise besitzen wir den griechischen Text.) Dann sind noch die Eucharistie betreffende Fragmente von Christian Matth. Pfaff dem Irenäus beigelegt, vgl. **S. Patris Irenaei scripta anecdota. Lugd. Batav. 1743.** — Döllinger, die Eucharistie u. s. f. S. 42 ist der Ansicht, daß sie aller Wahrscheinlichkeit nach nicht dem Irenäus angehören, wie unter Anderem der Ausdruck *ἀντιτυπον* zeige, welcher in den drei ersten Jahrhunderten nicht vorkommt. Er verweiset seinerseits auf das, was Maffei und Leoni geschrieben, am Ende des 2. Bandes der Venet. Ausgabe des Irenäus.

Tertullian, geboren 160 zu Carthago, trat gegen 200 (203) zum Montanismus über und starb in hohem Alter. Es finden sich bei ihm viele Daten über kirchliches Leben und Gebräuche. Für unseren Zweck ist wichtig die Beschreibung der Agapenfeier im Apologeticus Kap. 39 (um 197 oder 198 geschrieben).

Cyprian, Bischof von Carthago, † als Martyrer 258. Zu erwähnen ist hier seine **ep. ad Cæcilium** gegen den Mißbrauch einiger Kirchen Afrikas gerichtet, welche Wasser ohne Wein bei der Eucharistiefeier gebrauchten.

Nur wenige und zum Theil nicht hinlänglich determinirte Angaben bei den Alexandrinern. Es rührt dieses nicht allein von ihrer Richtung überhaupt, sondern bei Clemens († 220) von dem Umstande her, daß sein Pädagogus, aus welchem

die Stelle II. 2, 177 u. a. hieher gehört, für Katechumenen bestimmt ist und mehr das moralische als didaktische Element (vgl. daselbst Kap. 1) hervorheben sollte. — Bei Origenes ein paar Stellen; z. B. homil. XIII. 3. in Exod. vol. II. 176.

e. Eigentlich liturgische Quellen umfassender Art, wie sie in schriftlicher Fassung dem vierten Jahrhunderte, ihrem Entstehen und ihrer Entwickelung nach aber einer früheren Zeit angehören und so mittelbar selbst als Quellen für dieselbe angesehen und benutzt werden dürfen, sind die sog. apostolischen Constitutionen. Ausgabe derselben von Cotelerius, societatis Sorbonicae theologus. Amstelodami, 1724. — Ueber sie zu vergleichen: „Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel von Joh. Sebastian v. Drey.“ Tübingen, 1832. — Außer Stellen, wie lib. II. 57 ff., gehört namentlich hieher lib. VIII. c. 6 — 15 „nicht nur das Merkwürdigste und Interessanteste in geschichtlicher Beziehung, sondern auch das Ansprechendste und Erhabenste im ganzen Werke.“ v. Drey a. a. O. S. 106. Nach ihm (S. 18) fällt „die Abfassung der ersten 6 Bücher in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts, die des siebenten und achten in das vierte, wo nicht unter die christlichen Kaiser, doch in die Zeiten der ersten Ruhe der Christen nach dem Regierungsantritte Constantins und seinem Vertrage mit Licinius.“

Neben der Liturgie der apostol. Constitutionen verdient die Liturgie der Mutterkirche von Jerusalem verglichen zu werden, aus welcher der Erzbischof derselben, der h. Cyrill in seiner fünften mystagogischen Catechese Mittheilung macht [1].

---

1) Angaben über sein Leben aus der Edition seiner Werke von Touttée (e. congr. S. Mauri.) Paris, 1720: Geboren zu Jerusalem oder in der Nachbarschaft um 315. — Vom h. Maximus zum Presbyter ordinirt 345 (?). Seine Katechesen sind gehalten 347 oder 48. Erzbischof 350 oder 51. — † 386 den 18. März.

[redacted]

Bis nun aber eine Liturgie in so großartigen und vollendeten Formen, wie sie in der Zeit, namentlich in den apostol. Constitutionen erscheint, vor uns steht, muß dem Gesetze aller organischen Gestaltung zufolge, eine längere Entwickelung vorhergegangen sein, als deren Resultat sie anzusehen ist. Hinsichtlich der Beantwortung der Frage, wie wir uns diese Entwickelung näher zu denken haben, glauben wir auf ein doppeltes Moment hinweisen zu müssen.

Ihrer ganzen Stellung nach erscheint nemlich die Liturgie zuvörderst mit dem gesammten religiösen Leben der Gemeinde auf's Engste verbunden und als ein geistiges Gemeingut derselben. Aus dem religiösen Gesammtleben entwickeln sich die einzelnen liturgischen Formen, werden im Geiste der Gemeinschaft gehegt und gepflegt und im Bewußtsein derselben als Errungenschaft innig festgehalten.

Wie nun aber einerseits die Liturgie in ihrer Entwickelung und Fortbildung im Zusammenhange und in der Wechselbeziehung mit dem in der Gemeinde lebenden Gebetsgeiste erscheint, so gehört andererseits die Anfachung dieses Geistes, die Leitung und Führung desselben und Aehnliches den einzelnen, kirchlich-aufgestellten Organen an.

Mit Rücksicht nun auf die ersten Zeiten des Werdens und Wachsens der Liturgie, deren Formen in vielen Haupt- und manchen Nebenzügen alle Jahrhunderte hindurch das kirchliche Gebäude durchscheinen, gebührt die Anfachung und Förderung des liturgischen Gebetsgeistes, wie des christlichen Geistes überhaupt, den vom Geiste Christi genährten Aposteln und apostolischen Vätern sammt den ihnen folgenden und von ähnlichem oder gleichem Geiste beseelten Lehrern der Kirche.

Das Bewußtsein nun, daß die in den drei ersten Jahrhunderten des Christenthums vor sich gegangene Entwickelung der Liturgie, wie sie sich später in den bekannten Formen fixirt hat, eine im apostolischen Geiste geschehene und eines solchen Namens nicht unwerthe sei, dieses Bewußtsein sprach sich dadurch aus, daß man diese also entstandenen

Liturgieen auf den Namen der Apostel oder apostolischen Väter zurückführte, so die von Jerusalem auf den h. Jakobus, als ersten Bischof der Gemeinde daselbst; so die in den apostolischen Constitutionen a. a. O. auf den h. Clemens von Rom u. s. w.

Dem Geiste ihres Entstehens, der Anregung und entsprechenden Entwickelung nach mögen denn diese und verwandte Gestaltungen der Liturgie als apostolische bezeichnet werden; aber gerade die nothwendige längere Dauer der Entwickelung und die für dieselbe vorauszusetzende Zusammenwirkung zweier Faktoren, nemlich der Gemeinde als solcher und ihrer Leiter und Führer, lassen die alleinige Reduktion auf einen einzelnen Namen zumal in der allerfrühesten Zeit nicht zu, auch wenn nicht andere Gründe dagegen wären.

Wie nun diese Anfachung und Fortführung des liturgischen Geistes geschehen sei, ob schriftlich, ob mündlich, darauf kommt im Grunde wenig an; jedenfalls ist aber die mündliche, praktische Förderung die bedeutend überwiegende, wenn nicht alleinige gewesen.

Daß indeß bis zum vierten Jahrhunderte kein liturgisches Formular niedergeschrieben war, oder wenigstens sich nicht verbreitet und erhalten hatte, dafür sprechen folgende Umstände.

Schon Tertullian de cor. mil. 4. sagt: Harum et aliarum hujusmodi disciplinarum, si legem expostules scripturarum, nullam invenies. Traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix, fides observatrix.

Ebenso beruft sich Cyprian in seinem Briefe an Cäcilius auf die Ueberlieferung hinsichtlich des Gebrauches, Wasser dem Weine der Eucharistie beizumischen.

Entscheidend ist besonders die Stelle bei Basilius dem Großen, Bischof von Cäsarea in Cappadocien, de Spir. S. c. 27: *τα της ἐπικλησεως ῥηματα ἐπι τῃ ἀναδειξει του ἀρτου της εὐχαριστιας και του ποτηριου της εὐλογιας, τις των ἁγιων ἐγγραφως ἡμιν καταλελοιπεν; οὐ γαρ δη*

[redacted]

τουτοις ἀρχουμεθα, ὧν ὁ ἀποστολος ἢ το εὐαγγελιον ἐπιμνησθῃ, ἀλλα και προλεγομεν και ἐπιλεγομεν ἑτερα, ὡς μεγαλην ἐχοντα προς το μυστηριον την ἰσχυν, ἐκ της ἀγραφου διδασκαλιας παραλαβοντες.

An die genannten christlichen Quellen reihen sich

B. folgende merkenswerthe Zeugnisse nichtchristlicher Schriftsteller. Das namhafteste ist das des C. Plinius Caec. Secundus, des mit Ignatius gleichzeitigen Statthalters von Bithynien in seinem brieflichen Berichte an Trajan; in der Schäfer'schen Ausgabe, Lipsiae 1805 Kap. 97 (bei Andern 96), nebst der Antwort Trajans Kap. 98 (97). Nach Masson's wahrscheinlicher Berechnung war Plinius 103 bis 104 Statthalter, und unser Brief 104 geschrieben. Nach Olshausen's hist. eccl. vet. monum. Vol. I. Berol. 1820. 8. p. 23 ist er im neunten Jahre Trajans, 107, also dem wahrscheinlichen Todesjahre des h. Ignatius geschrieben. — Mit der Angabe des Plinius ist Tertull. apol. c. 2 zu vergleichen.

Was den Blick in das Innere des Christenthums betrifft, so ist derselbe bei Plinius befangen, wie bei den übrigen sonst so genau urtheilenden Römern. Es ist ihm „Thorheit“ und „übermäßiger Aberglaube.“ (Vgl. Suet. vita Neron. c. 16. Claudii c. 25. Selbst Tacitus Ann. 15, 44. Antoninus philosophus *προς ἑαυτον* XI. 3. Dio Cassius hist. 67, 14. Daneben Euseb. h. e. III. 18. Tertull. ap. 21.

Dann noch einige Specialitäten in den Schriften Lucians († unter Commodus). Der ihm sonst zugeschriebene Dialog Philopatris gehört nach Gesners Untersuchung (Jenae 1725) erst ins vierte Säculum. — Julian der Apostat suchte die christlichen Culteinrichtungen fruchtlos ins Heidenthum hinüberzupflanzen. Interessant ist desfalls seine ep. 49 an den Pontifex Arsacius (Juliani opp. edit. Ezech. Spannhemii. Lipsiae 1696).

Hilfsmittel. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche. Bd. IV. Thl. 2 u. 3,

im eben bezeichneten Sinne), damit sie auferstünden. Die Theilnahme an diesem Liebesmahle ist ihm (ad Eph. 20) Heilmittel der Unsterblichkeit und Gegenmittel gegen den Tod: „ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός."

Bei Irenäus beruht die ganze Argumentationsweise auf dem wesentlichen Zusammenhange zwischen der Incarnation im kirchlichen Sinne und der Eucharistie. Das solennste Bekenntniß legt er ab l. c. lib. IV. c. 18. No. 4, wo es von den Juden heißt: „Sie opfern nicht (d. i. dies neutestamentliche Opfer, wie aus dem Folgenden erhellet), denn ihre Hände sind voll Blut, da sie das Wort Gottes nicht aufgenommen haben, das Gott geopfert wird." „Judaei autem non offerunt, manus enim eorum sanguine plenae sunt; non enim receperunt Verbum Dei, quod offertur Deo." [1])

Was die Häretiker betrifft, so wollten diese keineswegs auf die Eucharistie Verzicht leisten. Vielmehr berichtet derselbe Irenäus von einem gewissen Marcus (lib. I. c. 3. No. 2. adv. haer.), daß er eine doppelte Consecration bei der Eucharistie anwandte: zuerst er selbst (fingens se gratias agere et in multum extendens sermonem invocationis — wie in der kirchlichen ἐπίκλησις) [2]), und dann durch Weiber (rursus mulieribus dans calices mixtos, ipsas gratias agere jubet, praesente se).

Auch die Andern wollten sich im Besitze der Eucharistie sehen, dabei aber die Menschwerdung des Sohnes nicht annehmen dürfen, weil ihnen letzteres deshalb unmöglich schien,

1) Diese, dem Sinne des Irenäus mehr entsprechende Leseart haben die älteren und besseren Codices. — Feuard. Clarom. Voss. — nur daß ersterer und letzterer Deo ausläßt. Zwei andere — Arund. Merc. 2. — lesen: Verbum, per quod Deo offertur. (Nach der Bemerkung der Mauriner Ausgabe.)

2) Vgl. Constt. app. VIII. 12.

wie dieses Ignatius (ad Smyrn. 7.) und namentlich Irenäus (haer. IV. 6. 4.) ihnen gegenüber hervorheben.

Als nähere Gedankenvermittelung kann bei Ersterem folgende gelten: „Christus war vor der Weltschöpfung schon beim Vater und dieser hat durch ihn sich geoffenbart" (ad Magn. 6 u. 8). „Jesus Christus, unser Gott, hat aus Maria Fleisch angenommen" (ad Eph. 18). Daher heißt es von ihm (ibid. 7): „Ein Arzt ist er, dem Geiste und Fleische nach, geworden und nicht geworden, Gott im Fleische erschienen, im Tode das wahrhaftige Leben, sowohl aus Maria, als auch aus Gott, zuerst leidend und dann des Leidens unfähig, Jesus Christus, unser Herr."

Die Menschwerdung des von Ewigkeit her beim Vater gewesenen und in Christo Mensch gewordenen göttlichen *λογος*, wie sie die Kirche lehrt, läugneten nun die Doketen und deshalb sagt Ignatius von ihnen (ad Smyrn. 7): „Sie enthalten sich der Eucharistie, weil sie nicht mit uns bekennen, daß die Eucharistie seie das Fleisch unseres Herrn Jesu Christi, das, welches für unsere Sünden gelitten und welches der Vater nach seiner Huld wieder erweckt hat." [1])

Indem also Ignatius der Häresie gegenüber als den kirchlichen Glauben die Identität des für uns am Kreuze hingegebenen Leibes Christi mit dem, in der Eucharistie gegenwärtigen, hinstellt, ist ihm der Genuß derselben, wie aus den unmittelbar folgenden Worten erhellet, der Einigungspunkt der Liebe, wie sie in der Eucharistie concentrirt ist, und darin zugleich das Mittel der Auferstehung: „Indem sie diese Gabe Gottes widersprechen, sterben sie in ihrer Streitsucht. Besser wäre es ihnen, zu lieben, (*ἀγαπαν*

---

1) „*Εὐχαριστιας και προσευχης* (d. i. des mit der Eucharistie verbundenen Gebets) *ἀπεχονται, δια το μη ὁμολογειν, την εὐχαριστιαν σαρκα εἶναι του σωτηρος ἡμων Ἰησου Χριστου, την ὑπερ των ἁμαρτιων ἡμων παθουσαν, ἡν τη χρηστοτητι ὁ πατηρ ἠγειρεν.*"

terrena et coelesti[1]), sic et corpora nostra, percipientia eucharistiam, jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia.

Dieselbe Ueberzeugung, daß unsere Leiber durch den Genuß der Eucharistie für die Unverweslichkeit umgeschaffen werden, gleichwie das Brod durch die Consecration (invocatio, ἐπικλησις, scil. Spiritus St.) in die Eucharistie umgeschaffen werden, spricht Irenäus noch aus l. c. V. 2, 2, wo er sagt, „daß diejenigen die ganze Anordnung Gottes verachten, welche behaupten, daß das Fleisch der Unverweslichkeit nicht fähig sei; dann habe auch Christus uns nicht durch sein Blut erlöset, und der Kelch der Eucharistie seie nicht die Gemeinschaft seines Blutes, und das Brod, das wir brechen, nicht die Gemeinschaft seines Leibes."

Weiter dann sagt Irenäus, dieses Blut seie der Substanz nach dasselbe, was in den Adern des menschlichen Leibes fließe: „Sanguis enim non est, nisi a venis et carnibus et a reliqua, quæ est secundum hominem substantia ... eum calicem, qui est creatura (τον ἀπο της κτισεως ποτηριον), suum (ἰδιον) sanguinem, et eum panem, qui est a creatura, suum (ἰδιον) corpus confirmavit, ex quo corpora nostra auget." — Ibid. Nro. 3: „Quando ergo et mixtus calix et factus panis, percipit verbum dei (ἐπιδεχεται τον λογον του Θεου) et fit eucharistia sanguinis et corporis Christi[2]), ex quibus augetur et consistit carnis nostræ substantia, quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei, quæ est vita æterna, quæ sanguine et corpore Christi nutritur et membrum ejus est."

Die fernere Begründung geschieht mit Beziehung auf

1) Nach Prudentius Maranus: die Creatur des Brodes (= res terrena) gehe in den Leib Christi (res coelestis) über. — Besser Massuet: res terrena = Leib Christi; res coelestis = λογος. Vgl. Döllinger, die Eucharistie a. a. O. S. 34.

2) Also die Präsenz Christi durch die Consecration und nicht erst im Genusse.

Eph. 5, 30, wonach wir Glieder seines Leibes sind, was nicht vom geistigen, unsichtbaren Menschen gesagt sei, da ein solcher nach Lucas 24, 39 weder Fleisch noch Bein habe, sondern von einem wirklichen, mit Fleisch, Nerven und Knochen bekleideten Menschen, welcher genährt wird „durch den Kelch, der da ist sein Blut und das Brod, welches ist sein Leib."

Wie der Weinstock, in die Erde gepflanzt, einst Frucht trage, und das Waizenkorn, in die Erde gelegt und aufgelöset, vervielfältigt durch die Macht Gottes sich erhebe, so auch würden unsere Leiber zu ihrer Zeit zur Ehre Gottes sich erheben. Der hier eingeschlossene Grund für seine Behauptung ist: „quæ per sapientiam in usum hominis veniunt et percipientia verbum Dei (*προσλαμβανομενα τον λογον του Θεου*) eucharistia fiunt, quod est corpus et sanguis Christi."

Auf diese Neugeburt des Fleisches in der Auferstehung weiset auch Justin hin, und zwar ebenfalls mit Rücksicht auf die Eucharistie: *ἐξ ἡς (τροφης) αἱμα και σαρκες κατα μεταβολην τρεφονται ἡμων*. (Vgl. die Einleitung.)

Das Verhältniß der Eucharistie zur Incarnation gibt Justin also an: „Nicht als gemeines Brod und als gemeinen Trank empfangen wir dieses, sondern: so wie durch das Wort Gottes unser Heiland Jesus Christus Fleisch geworden ist und Fleisch und Blut um unseres Heiles willen an sich nahm, so sind wir auch belehrt, daß jene Speise, über welche das, seine eigenen Worte enthaltende Danksagungsgebet gesprochen ist, und durch die unser Fleisch und Blut für ihre Umwandlung genährt werden, jenes fleischgewordenen Jesus Fleisch und Blut sei." Apol. 1, 66.

Dem unterscheidenden Geiste beider Schriften gemäß, der Apologie und des Dialogs (vgl. die Einleitung), ist in letzterem dieselbe Sache in weniger prägnanter Weise ausgedrückt. Es heißt daselbst Kapitel 70: „augenscheinlich wurde von dem Brode geweissagt, das uns unser Christus darzubringen

übertrug zum Andenken, daß er die Leiblichkeit annahm für die an ihn Glaubenden, für welche er auch litt, und des Kelches, den er zum Gedächtniß seines Blutes eucharistisch darzubringen geboten hat.“

Das offen ausgesprochene und durch unbefangene Betrachtung sich klar zu Tage legende Bekenntniß der Väter ist demnach: In Christo ist der göttliche λογος Mensch geworden und in seiner gottmenschlichen Eigenschaft, seiner ganzen Persönlichkeit nach, mit Fleisch und Blut, in der Eucharistie gegenwärtig, letztere ist nur durch erstere wirklich und annehmbar. Dieser menschgewordene λογος wird Gott aufgeopfert: (Verbum Dei, quod offertur deo oder nach der anderen Lesart: „durch ihn wird Gott das Opfer gebracht,“ d. i. durch ihn, als den Vermittler ist das Opfer möglich und wirklich geworden). Zeitpunkt der eucharistischen Gegenwart ist nach Irenäus haer. V. 2, 3: „ὁποτε και το κεκραμενον ποτηριον και ὁ γεγονως ἀρτος ἐπιδεχεται τον λογον του θεου, και γινεται ἡ εὐχαριστια σωμα Χριστου. Beides, die Incarnation und die Eucharistie, ist im Hinblick auf das göttliche Machtwort gleich annehmbar, ebenso die Erweckung des durch die Eucharistie genährten Körpers zur Unverweslichkeit [1]).

§ 2.

Die Eucharistie in ihrem Verhältniß zur Kirche und den in derselben niedergesetzten Organen für ihre Vollziehung.

Ist uns vorhin bei den Vätern die Eucharistie unter dem Gesichtspunkte einer stetigen, fortgesetzten Incarnation begegnet, und hat erstere um der letzteren willen so hohe Bedeutung, da der Glaube in beiden die realste Nähe des göttlichen

1) Wie sehr die Incarnation den Vätern der Mittelpunkt des christlichen Dogma ist, wird mit Nachdruck hervorgehoben von Tertull. de resurrect. carn. 8, wo er den Kreis der kirchlichen Heilsmittel auf dieselbe zurückführt.

Eph. 5, 30, wonach wir Glieder seines Leibes sind, was nicht vom geistigen, unsichtbaren Menschen gesagt sei, da ein solcher nach Lucas 24, 39 weder Fleisch noch Bein habe, sondern von einem wirklichen, mit Fleisch, Nerven und Knochen bekleideten Menschen, welcher genährt wird „durch den Kelch, der da ist sein Blut und das Brod, welches ist sein Leib."

Wie der Weinstock, in die Erde gepflanzt, einst Frucht trage, und das Waizenkorn, in die Erde gelegt und aufgelöset, vervielfältigt durch die Macht Gottes sich erhebe, so auch würden unsere Leiber zu ihrer Zeit zur Ehre Gottes sich erheben. Der hier eingeschlossene Grund für seine Behauptung ist: „quæ per sapientiam in usum hominis veniunt et percipientia verbum Dei (προσλαμβανομενα τον λογον του Θεου) eucharistia fiunt, quod est corpus et sanguis Christi."

Auf diese Neugeburt des Fleisches in der Auferstehung weiset auch Justin hin, und zwar ebenfalls mit Rücksicht auf die Eucharistie: ἐξ ἧς (τροφης) αἱμα και σαρκες κατα μεταβολην τρεφονται ἡμων. (Vgl. die Einleitung.)

Das Verhältniß der Eucharistie zur Incarnation gibt Justin also an: „Nicht als gemeines Brod und als gemeinen Trank empfangen wir dieses, sondern: so wie durch das Wort Gottes unser Heiland Jesus Christus Fleisch geworden ist und Fleisch und Blut um unseres Heiles willen an sich nahm, so sind wir auch belehrt, daß jene Speise, über welche das, seine eigenen Worte enthaltende Danksagungsgebet gesprochen ist, und durch die unser Fleisch und Blut für ihre Umwandlung genährt werden, jenes fleischgewordenen Jesus Fleisch und Blut sei." Apol. 1, 66.

Dem unterscheidenden Geiste beider Schriften gemäß, der Apologie und des Dialogs (vgl. die Einleitung), ist in letzterem dieselbe Sache in weniger prägnanter Weise ausgedrückt. Es heißt daselbst Kapitel 70: „augenscheinlich wurde von dem Brode geweissagt, das uns unser Christus darzubringen

wie dort, wo Christus ist, auch die katholische Kirche ist" (*καθολικη ἐκκλησια* ad Smyrn. 8.) — „Alle, die Gottes und Jesu Christi sind, halten sich zum Bischofe." (ad Philad. 3.)

Folget Alle dem Bischofe, wie Jesus Christus dem Vater, und dem Presbyterium, wie den Aposteln, und die Diaconen achtet wegen des Gebotes Gottes [1])" (ad Smyrn. 8. ad Trall. 3. ad Magn. 6.)

An die Administration des Bischofs nun, oder eines von ihm Committirten (Presbyters nämlich, vgl. die Einleitung) ist die Vollziehung jeder kirchlichen Handlung, namentlich die Feier der Eucharistie, sofern die letztere eine giltige sein soll, gebunden: „*ἐκεινη βεβαια εὐχαριστια ἡγεισθω, ἡ ὑπο τον ἐπισκοπον οὐσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτος ἐπιτρεψῃ.*" Und allgemeiner unmittelbar vorher; *μηδεις χωρις του ἐπισκοπου τι πρασσετω των ἀνηκοντων εἰς την ἐκκλησιαν.* (ad Smyrn. 8.)

Ohne ihn darf man weder taufen, noch die Agape halten, (*ἀγαπην ποιειν.* ibid.), welche letztere, wie wir aus dem Berichte des Plinius wissen, derzeit schon von der Eucharistie getrennt erscheint und nach derselben gefeiert wurde.

Ja in dem folgenden Kapitel 9 heißt es geradezu, wer

---

1) *Παντες τῳ ἐπισκοπῳ ἀκολουθειτε, ὡς Ἰησους Χριστος τῳ πατρι, και τῳ πρεσβυτεριῳ, ὡς τοις ἀποστολοις, τους δε διακονους ἐντρεπεσθε, ὡς Θεου ἐντολην.* Letzteres offenbar mit Beziehung auf Joh. 13, 34. Als diese *ἐντολη* erscheint die christliche Liebe, wie sie namentlich a. geknüpft ist in ihrer Fülle an die Eucharistie. Vgl. Ad. Maier zu Joh. 13, 34. Commentar Bd. II S. 298. Die Diaconen hatten dieselbe nicht allein in der kirchl. Versammlung auszutheilen, sondern sie auch zu den Abwesenden zu bringen. Diese Liebe erweiset sich b. wirksam in der Liebe für die Brüder, namentlich die Armen, und in der Beziehung waren wiederum die Diaconen thätig. Die Armenpflege stand aber in näherer Verbindung wiederum mit dem gottesdienstlichen Leben, indem hier die Gaben dargebracht und von den Diaconen in Empfang genommen wurden.

Sohnes verehrt, so ist es leicht ersichtlich, wie in Folge desselben Gedankens die Idee der Kirche so hoch stehen muß, da in ihr die Gegenwart des Menschgewordenen, namentlich eucharistisch, sich fortsetzt.

Dieser Gedanke zeigt sich in seiner ganzen Wärme und Andringlichkeit in den Briefen des h. Ignatius von Antiochien ausgesprochen, bei welchem die einzelnen Notizen hinsichtlich der Eucharistie in wesentlicher Verbindung mit dem Gedanken der Kirche und des kirchlichen Organismus verbunden vorkommen. Es ergibt sich danach folgender Gedankenpragmatismus:

In Christo, dem Menschgewordenen, ist der Welt das wahre Leben [1]) und die Einigung [2]) mit Gott zu Theil geworden.

Diese Einigung mit Gott durch Christus erscheint als eine doppelte, als leibliche und geistige (*σωματικη τε και πνευματικη* ad Mag. 13) und letztere namentlich ist so innig gedacht, daß die Christen mit Rücksicht auf dieselbe als *θεοφοροι* und *χριστοφοροι* (ad Eph. c. 9) bezeichnet werden, so daß von ihnen (ad Smyrn. c. 1) gesagt wird: „Ich weiß euch als Vollkommene in unwandelbarem Glauben, wie angenagelt an das Kreuz unseres Herrn Jesus, dem Fleische und Geiste nach."

Die den ganzen Menschen durchherrschende Vereinigung steht in Wechselwirkung mit der äußeren kirchlichen Einheitsordnung, welche letztere insbesondere Manifestation der ersteren ist.

Als Mittelpunkt der kirchlichen Einheitsordnung stellt sich der Bischof als Vertreter Gottes: *προκαθημενου του ἐπισκοπου εἰς τοπον του Θεου* (ad Magn. 6), weshalb auch die Gläubigen daselbst aufgefordert werden, mit ihm sich zu vereinigen: „Wo er erscheint, da seie auch das Volk, ebenso,

1) *Οὐ χωρις το ἀληθινον ζην οὐκ ἐχομεν.* ad Trall. 9.
2) *Του Θεου ἑνωσιν ἐπαγγελομενου, ὁς ἐστιν αὐτος.* ibid. 11 u. s. w.

Jesu Christi, des Sohnes Gottes ... Und den Trank Gottes will ich, sein Blut, das da ist die unvergängliche Liebe und das ewige Leben [1]). Was Ignatius hier in den Augenblicken seiner Vereinigung mit Gott, namentlich bei der Feier der Eucharistie, empfunden, das freut er sich nun unmittelbar und ewig zu besitzen.

In dem ungetheilten Besitze Jesu Christi besteht demnach die Würde der Kirche und die Nothwendigkeit des Anschlusses an dieselbe. Der Menschgewordene ist als solcher gegenwärtig in der Eucharistie mit seinem am Kreuze hingeopferten Leibe (ad Smyrn. 7). Er hat zur Vollziehung dieses eucharistischen Opfers ein Priesterthum eingesetzt, hiefür allein berechtigt (ibid. 8). Auf diese Eucharistiefeier sind die Gläubigen allein verwiesen (ad Philad. 4.), wenn sie des Brodes Gottes nicht verlustig gehen wollen (ad Ephes. 5). Diese Feier ist mit darauf bezüglichem Gebet verbunden (ad Smyrn. 7) und wird namentlich am Tage des Herrn gefeiert (ad Magn. 9.)

Ebenso finden wir auch beim h. Clemens von Rom die kirchliche Stufenordnung in ihrer Heiligkeit und Unverletzlichkeit mit Rücksicht auf ihr liturgisches Moment hervorgehoben.

Die hieher gehörigen Kapitel 40—45 seines ersten Briefes an die Korinther sind um so mehr ihrem Zusammenhange nach zu würdigen, als man die einzelnen abgerissenen Stellen entweder nur vom A. B. hat verstehen wollen, ohne Gewicht für das neutestamentliche Opfer, oder sie unmittelbar und sogleich vom N. B. verstanden hat.

Aus der Betrachtung der citirten Kapitel ergibt sich Folgendes: „Jeder diene Gott in der ihm gewordenen eigenthümlichen Ordnung ... ohne die ihm dadurch gezogene Grenze seiner kirchlichen Stellung zu überschreiten. (Kap. 41: ἐν τῷ

1) Grabe und Wocher verstehen die Stelle von der Eucharistie. Usser und Halloix von der seligen Vereinigung mit Gott im Himmel. Beides ist hier aber nicht schlechthin zu trennen.

ohne Vorwissen des Bischofs eine kirchliche Handlung vornimmt *τῳ διαβολῳ λατρευει*.

Um den, in der Eucharistie gegenwärtigen (Smyrn. 7.), Christus versammelt, erscheint die Gemeinde, den Bischof an der Spitze, sammt dem Presbyterium und den Diaconen als Ein Tempel; der Altar (*θυσιαστηριον*) ist der Mittelpunkt, und wer mit der Gemeinde, innerhalb der kirchlichen Einheit, um ihn geschaart ist, ist rein, wer nicht, ist befleckt in seinem Gewissen und geht des Brodes Gottes verlustig: „*ὑστερειται του ἀρτου του Θεὸυ.*" (ad Ephes. 5.)

In diesem Sinne sind daher Stellen, wie folgende zu nehmen: „Es gibt nur Einen Jesus Christus und außer ihm ist nichts Besseres. So strömet denn Alle, wie zu Einem Tempel Gottes zusammen (*ὡς εἰς ἑνα ναον*), wie zu Einem Altar, wie zu Einem Jesus Christus." (ad Magn. 7.) Die Gemeinde erscheint hier selbst als Ein Tempel; aber diese Bezeichnung ist einmal vom wirklichen Altar, vom wirklichen Tempel entlehnt und dann wird gerade dieser Charakter von der Gemeinde mit Hinsicht auf diesen Einen durch das Eine Opfer Christi bedingten Altar ausgesagt. Ferner: „Haltet euch mit eifriger Entschiedenheit an den Gebrauch Einer Eucharistie; denn Eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesu Christi, und nur Ein Kelch zur Vereinigung in seinem Blute, Ein Altar, wie Ein Bischof mit dem Presbyterium und den Diaconen." (ad Philad. 4.)

„Wer innerhalb des Altares ist (*ὁ ἐντος του θυσιάστηριου*) ist rein (wer außerhalb, ist nicht rein), d. i. wer ohne den Bischof und das Presbyterium und die Diaconen etwas thut, der ist nicht rein in seinem Gewissen." (ad Trall. 7.)

In der Stelle ad Ephes. 5 findet noch eine andere ihre Erklärung. Ignatius, dem Tode nahe, und „nach der gekreuzigten Liebe sich sehnend," schreibt (ad Rom. 7): „Das Brod Gottes verlange ich (*τον ἀρτον του Θεου θελω*), das Himmelbrod, das Brod des Lebens, das da ist das Fleisch

Jesu Christi, des Sohnes Gottes . . . Und den Trank Gottes will ich, sein Blut, das da ist die unvergängliche Liebe und das ewige Leben [1]). Was Ignatius hier in den Augenblicken seiner Vereinigung mit Gott, namentlich bei der Feier der Eucharistie, empfunden, das freut er sich nun unmittelbar und ewig zu besitzen.

In dem ungetheilten Besitze Jesu Christi besteht demnach die Würde der Kirche und die Nothwendigkeit des Anschlusses an dieselbe. Der Menschgewordene ist als solcher gegenwärtig in der Eucharistie mit seinem am Kreuze hingeopferten Leibe (ad Smyrn. 7). Er hat zur Vollziehung dieses eucharistischen Opfers ein Priesterthum eingesetzt, hiefür allein berechtigt (ibid. 8). Auf diese Eucharistiefeier sind die Gläubigen allein verwiesen (ad Philad. 4.), wenn sie des Brodes Gottes nicht verlustig gehen wollen (ad Ephes. 5). Diese Feier ist mit darauf bezüglichem Gebet verbunden (ad Smyrn. 7) und wird namentlich am Tage des Herrn gefeiert (ad Magn. 9.)

Ebenso finden wir auch beim h. Clemens von Rom die kirchliche Stufenordnung in ihrer Heiligkeit und Unverletzlichkeit mit Rücksicht auf ihr liturgisches Moment hervorgehoben.

Die hieher gehörigen Kapitel 40—45 seines ersten Briefes an die Korinther sind um so mehr ihrem Zusammenhange nach zu würdigen, als man die einzelnen abgerissenen Stellen entweder nur vom A. B. hat verstehen wollen, ohne Gewicht für das neutestamentliche Opfer, oder sie unmittelbar und sogleich vom N. B. verstanden hat.

Aus der Betrachtung der citirten Kapitel ergibt sich Folgendes: „Jeder diene Gott in der ihm gewordenen eigenthümlichen Ordnung . . . ohne die ihm dadurch gezogene Grenze seiner kirchlichen Stellung zu überschreiten. (Kap. 41: ἐν τῷ

---

1) Grabe und Wocher verstehen die Stelle von der Eucharistie. Usser und Halloix von der seligen Vereinigung mit Gott im Himmel. Beides ist hier aber nicht schlechthin zu trennen.

[redacted]

ἰδιῳ ταγματι εὐχαριστειτω Θεῳ . . . μη παρεκβαινων της λειτουργιας αὐτου κανονα.) Denn die kirchliche Lebensordnung ist eine göttliche. Dies wird gezeigt durch einen Parallelismus des A. B. und N. B. Dort war es also: *τῳ γαρ ἀρχιερει ἰδιαι λειτουργιαι δεδομεναι εἰσιν και τοις ἱερευσιν ἰδιος ὁ τοπος προστετακται, και λευϊταις ἰδιαι διακονιαι ἐπικεινται. ὁ λαϊκος ἀνθρωπος τοις λαϊκοις προσταγμασιν δεδεται.* Kap. 40. Was das Opfer betrifft, so war die Darbringung desselben im A. B. ebenfalls geregelt: es durfte nicht überall, sondern nur in Jerusalem und auch da nicht an beliebigem Orte, sondern: *ἐμπροσθεν του ναου προς το θυσιαστηριον* dargebracht werden. Kap. 41.

Diesem gegenüber wird nun Kap. 42 die neutestamentliche Ordnung hervorgehoben. Auch hier ist die liturgische Ordnung eine göttlich gesetzte und darum heilige und unverletzliche. Die Apostel waren von Christus gesandt, Christus von Gott. Die Apostel stellten erprobte Männer auf als *ἐπισκοπους και διακονους των μελλοντων πιστευειν* [1]). Der in dieser Stelle ausgesprochene Gedanke legitimer Abfolge und göttlich gesetzter Ordnung wird weiter erörtert durch ein Beispiel aus dem A. B., wo Moses einen Streit zu schlichten hatte wegen der Priesterwürde. (Kap. 43.) Solchem Streite sollte im N. B. vorgebeugt werden. (Kap. 44.) Deshalb stellten die Apostel die Vorbenannten auf und ertheilten ihnen die Weihe, damit nach ihrem Ableben andere erprobte Männer ihren kirchlichen Dienst [2]) (*την λειτουργιαν αὐτων.*) übernehmen. Solche

---

1) Das göttliche Leben geht als solches von Gott aus, von oben nach unten und wird durch Männer, die vom göttlichen Geiste genährt sind, gepflanzt, getragen und erhalten. Nicht umgekehrt entwickelt sich die kirchl. Ordnung aus der Gemeinde.

2) Act. 13, 2 heißt es: *λειτουργουντων αὐτων τῳ Κυριῳ.* Vgl. noch Luc. 1, 23. Hebr. 9, 21. Es ist das hebräische עֲבוֹדָה, der Dienst im Tempel, im gottesdienstlichen Leben des Volkes überhaupt. So ist hier das *λειτουργια* auch als kirchlicher Dienst nach seiner

Dieser Zug des Traditionellen zeigt sich namentlich deutlich bei der Eucharistie, als dem Hauptgegenstande christlich-kirchlicher Thätigkeit.

So schon beim h. Paulus. An den Bericht der Evangelisten sich anschließend, ihn bestätigend und erläuternd, bezeugt er zuvörderst die authentische Tradition vom Herrn selbst bis zu ihm (*ἐγω γαρ παρελαβον ἀπο του Κυριου*), und die unverkümmerte Weitervererbung (*ὃ και παρεδωκα ὑμιν*).

An diese apostol. Tradition knüpft auch Justin Apol. I. 66. Nachdem er Zeugniß abgelegt hat von der realen Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie, fügt er unmittelbar hinzu: „Die Apostel berichten nemlich in ihren Denkwürdigkeiten, welche Evangelien genannt werden, daß Jesus Christus ihnen also geboten habe (*οὑτως παρεδωκαν ἐντεταλθαι αὐτοις τον Ἰησουν*).

Und wie der Herr die Apostel aufgefordert hatte, dieses sein Vermächtniß in lebensvollem Andenken zu erhalten (Luc. 22, 19. Vgl. 1 Cor. 25), so sehen wir auch durch die That dieser Forderung Genüge geleistet; die Christen machten diese heilige Handlung zum Centrum ihrer Zusammenkünfte. Der h. Paulus hatte schon frühzeitig die Christen zu Corinth in die Sache eingeführt, indem er das Verständniß derselben voraussetzt: *ὡς φρονιμοις λεγω· κρινατε ὑμεις ὃ φημι.*

Desgleichen bezeugt der h. Justin nach Hervorhebung der Ueberlieferung dieser Feier die Befolgung des Sinnes Christi: *ἡμεις μετα ταυτα λοιπον ἀει τουτων ἀλληλους ἀναμιμνησκομεν.* Das traditionelle Moment tritt auch hervor im Dial. c. Tryph. 41: *ὃν (ἀρτον της εὐχαριστιας) παρεδωκε ποιειν*, womit zu vgl. Kap. 70 u. 47 [1]).

---

1) Wie es nun aber überhaupt in der Liturgie einerseits ein Element des Beharrens und treuen Festhaltens an der Wesenheit der Sache gibt, so andererseits ein Moment der Bewegung in den mit derselben verknüpften Einzelheiten. Die Institution Christi wird in ihren wesentlichen Theilen festgehalten, ohne einer Ent-

vor Anderen *ἴδιον* ist, so kann es nicht mehr zweifelhaft sein, daß unter dem *προσενεγκοντας τα δωρα* die Darbringung der eucharistischen Gaben gemeint sei[1]).

§ 3.

Die Eucharistie im Verhältniß zum constanten Bewußtsein der Kirche, wie solches die Opferidee als eine continuirliche im Alten und Neuen Bunde bezeugt.

Forderte oben der h. Ignatius in seiner großen Liebe und Verehrung für die Kirche, in welcher Christus fortlebt, zu engem Anschlusse an dieselbe auf, so ist dieses nicht als etwas ihm nur Eigenthümliches zu betrachten, sondern das Moment des theoretischen und praktischen Anschlusses an die Kirche tritt auch bei Andern in den Vordergrund, gestützt auf den Gedanken der fortdauernden Gegenwart Christi in seiner Kirche, sowie des in und mit dieser Kirche gegebenen Geistes treuer Bewahrung der Institutionen Christi.

---

1) Neander, Kirchengesch. Bd. I S. 301, Hamburg 1825, sieht sich zu der Bemerkung veranlaßt: „Der Brief des Clemens seie gewiß, wie die Briefe des Ignatius, nur nicht so stark, durch ein hierarchisches Interesse interpolirt worden." — Grabe in den Anmerkungen zu Irenäus (Tom. 2. p. 312) ed. Venet. bezieht *προσφοραις* zunächst auf die Eucharistie. — Döllinger: Die Eucharistie u. s. f. S. 102. „Diese aus dem A. B. übertragenen Benennungen zeigen, daß Clemens ein wahrhaft christliches Priesterthum, also ein Opfer annahm." — Höfling, die Lehre der apostol. Väter u. s. w. S. 17, urgirt den Ausdruck „übertragen" bei Döllinger und sagt: „Es handelt sich nicht um eine „„Uebertragung"" der alttestamentlichen Benennungen und Bestimmungen, wohl aber um eine Anwendung, welche von der ersteren in Beziehung auf die letzteren gemacht wird." — Gieseler, Kirchengesch. Bd. I S. 142, Bonn 1824, bezieht die Stelle nur auf die alttestamentliche Verfassung. Ihm stimmt Höfling bei und bemerkt S. 30 hinsichtlich *προσενεγκ. τα δωρα*: „Die besondere Beziehung auf die Abendmahlshandlung als den Mittel- und Gipfelpunkt des eucharistischen Handelns der Christen soll nicht geläugnet, aber die ausschließliche Beziehung darauf kann nicht zugestanden werden."

Dieser Zug des Traditionellen zeigt sich namentlich deutlich bei der Eucharistie, als dem Hauptgegenstande christlich-kirchlicher Thätigkeit.

So schon beim h. Paulus. An den Bericht der Evangelisten sich anschließend, ihn bestätigend und erläuternd, bezeugt er zuvörderst die authentische Tradition vom Herrn selbst bis zu ihm (ἐγω γαρ παρελαβον ἀπο του Κυριου), und die unverkümmerte Weitervererbung (ὃ και παρεδωκα ὑμιν).

An diese apostol. Tradition knüpft auch Justin Apol. I. 66. Nachdem er Zeugniß abgelegt hat von der realen Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie, fügt er unmittelbar hinzu: „Die Apostel berichten nemlich in ihren Denkwürdigkeiten, welche Evangelien genannt werden, daß Jesus Christus ihnen also geboten habe (οὑτως παρεδωκαν ἐντεταλϑαι αὐτοις τον Ἰησουν).

Und wie der Herr die Apostel aufgefordert hatte, dieses sein Vermächtniß in lebensvollem Andenken zu erhalten (Luc. 22, 19. Vgl. 1 Cor. 25), so sehen wir auch durch die That dieser Forderung Genüge geleistet; die Christen machten diese heilige Handlung zum Centrum ihrer Zusammenkünfte. Der h. Paulus hatte schon frühzeitig die Christen zu Corinth in die Sache eingeführt, indem er das Verständniß derselben voraussetzt: ὡς φρονιμοις λεγω· κρινατε ὑμεις ὃ φημι.

Desgleichen bezeugt der h. Justin nach Hervorhebung der Ueberlieferung dieser Feier die Befolgung des Sinnes Christi: ἡμεις μετα ταυτα λοιπον ἀει τουτων ἀλληλους ἀναμιμνησκομεν. Das traditionelle Moment tritt auch hervor im Dial. c. Tryph. 41: ὃν (ἀρτον της εὐχαριστιας) παρεδωκε ποιειν, womit zu vgl. Kap. 70 u. 47 [1]).

1) Wie es nun aber überhaupt in der Liturgie einerseits ein Element des Beharrens und treuen Festhaltens an der Wesenheit der Sache gibt, so andererseits ein Moment der Bewegung in den mit derselben verknüpften Einzelheiten. Die Institution Christi wird in ihren wesentlichen Theilen festgehalten, ohne einer Ent-

[redacted]

Am stärksten hebt Irenäus das mit der Kirche gesch Moment der Ueberlieferung hervor lib. III. cap. 3. No. 4, und spricht im Besonderen hinsichtlich der Eucharistie die Festhaltung des Opferbegriffs als eines in der Tradition gegebenen aus: .... „ein neues Opfer des neuen Testaments hat er (Christus) uns gelehrt, welches die Kirche, von den Aposteln es empfangend, in der ganzen Welt Gott darbringt.“ ... „novi Testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens, in universo mundo offert Deo.“ adv. haer. IV. 17. 5.

So wird nach dieser Stelle die Eucharistie in dem Bewußtsein der Kirche als Opfer fürdauernd festgehalten; aber auch rückläufig hat dieselbe in dieser Beziehung ihre wörtlichen und thatsächlichen Anknüpfungspunkte im A. T. und beide — das A. und N. T. — erscheinen auch in dieser Beziehung als ein Ganzes.

Man rechnet namentlich hieher Malachias 1, 10—12, als Verheißung des Opfers, und Melchisedek, als Typus Christi.

Justinus fügt außer der ersteren Stelle noch hinzu: Isaias 33, 13. und als Typus noch Folgendes: „Das Opfer des Waizenmehls (*ἡ της σεμιδαλεως προσφορα*), das für die Aussätzigen vorgeschrieben war — heißt es im Kap. 41 seines Dialogs mit Tryphon — ist das Vorbild des Brodes der Eucharistie (*τυπος ἠν του ἀρτου της εὐχαριστιας*), das Christus, unser Herr, uns darzubringen überlieferte (*ὁν παρεδωκε ποιειν* — vgl. die Einleitung), zum Andenken an das Leiden, welches er litt für die Reinigung der Seelen von jeder Sünde.“

Nachdem er sodann die Zweckbeziehung dieses Opfers hervorgehoben, citirt er die Stelle Mal. 1, 10—12: „Ich

---

wickelung im Geiste derselben Schranken zu setzen. Vgl. Tertull. cor. mil. 3. Basil. Caes. de Spir. Sto. cp. 27.

sacrificium reputatum est ei: non quod indigeat a nobis sacrificium, sed quoniam is, qui offert, glorificatur in eo, quod offert, si acceptetur munus ejus...... No. 2: Et non genus oblationum reprobratum est; oblationes enim et illic, oblationes autem et hic; sacrificia in populo, sacrificia in ecclesia: sed species immutata est tantum, quippe quum jam non a servis, sed a liberis offeratur. Unus enim et idem Dominus; proprium autem character servilis oblationis et proprium liberorum.... No. 4: Quoniam igitur cum simplicitate ecclesia offert, juste munus purum sacrificium apud Deum reputatum est..... Oportet enim nos oblationem Deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori Deo, in sententia pura et fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi primitias earum, quae sunt ejus, creaturarum, offerentes. Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus." Es folgt sodann das bereits § 1 erwähnte Zeugniß des Opfers: Verbum Dei, quod offertur Deo, das die Juden nicht darbringen können, da sie den Menschgewordenen verworfen haben. Vgl. noch lib. IV. c. 17. No. 5 und IV, 18. 6.

Es sollte also 1) keineswegs der äußere Opfercult selbst abgeschafft werden, sondern der Geist desselben geläutert und die Gesinnung in den Opfernden der Reinheit des Gegenstandes gemäß sein. 2) Beides, die rechte Gesinnung und das rechte Opfer findet sich in der Kirche. 3) Diese Gesinnung ist die specifisch christliche: einfacher, ungeheuchelter Glaube, feste Hoffnung, innige Liebe. Das Opfer aber ist das des eingebornen Sohnes, welches die Kirche von diesem selbst durch die Apostel darzubringen überkommen hat. 4) Die Continuität des Opfers wird in ihrer Nothwendigkeit aus zwei Momenten begriffen. Einmal ist es Gott, der selbst zwar keiner Gabe bedarf, dessen gebührende Anerkennung in seiner fürdauernden Herrschaft aber auf solche Weise vollzogen wird. Zum Andern hat der Mensch das

[redacted]

er sagt (Mal. 1, 10 . . . . .): „Ihr erkläret die Stelle also: die Opfer zu Jerusalem würde Gott verschmähen, aber die Gebete der Juden, welche unter den Heiden lebten (οἱ ἐν διασπορᾳ), gnädig ansehen und diese Gebete seien gemeint.“

Justin gesteht nun zu, daß Gebet und Danksagung, von den Würdigen dargebracht — *ευχαι κ. ευχαριστιαι ὑπο των ἀξιων γινομεναι* — die allein vollkommenen und Gott wohlgefälligen Opfer seien (*τελειαι μοναι και ἀρεσται εἰσι τῳ θεῳ θυσιαι*); denn diese allein haben die Christen darzubringen überkommen (*παρελαβον ποιειν*), auch bei Erinnerung ihrer trockenen und flüssigen Nahrung (*και ἐπ᾽ ἀναμνησει δε της τροφης αὐτων ξηρας τε και ὑγρας*), bei welcher wir uns auch der Leiden des Gottessohnes erinnern.“ u. s. f.[1])

§ 4.

Fortsetzung. — Fernere Vermittelung der Opferidee der Eucharistie durch den Gedanken der Gegenwart Christi in derselben.

Dem Irenäus adv. haer. lib. IV. cp. 17. No. 5. ist die Beziehung der Stelle des Malach. auf unsern Gegenstand „durchaus unverkennbar (manifestissime significans). Die Worte dieser Stelle: „Mein Name wird verherrlicht werden unter den Völkern“ entwickelt er also: „Welcher andere Name ist es, der unter den Völkern verherrlicht werden soll, als der unseres Herrn, durch den der Vater verherrlicht wird und der Mensch verherrlicht wird? Und weil es das Opfer seines eigenen Sohnes ist, und von diesem der Mensch geschaffen wurde, so nennt er das Opfer das seinige.“ a. a. O. No. 6.

Die Continuität der Opferidee im A. und N. B. bezeugt er also, a. a. O. Kap. 18. No. 1. „Igitur ecclesiae oblatio, quam Dominus docuit offerri in universo mundo — auf die Stelle bei Malach. sich stützend — purum

1) Ueber die Bedeutung dieser Aussprüche siehe ihr Verhältniß zur Apologie I. Vgl. die Einleitung.

sönlichkeit Christi, wie sie für uns erschienen ist, liegt das erlösende Moment. Darum ist der Kreuzestod, die sichtbarste Bezeugung dieser erlösenden Thätigkeit, wohl Endpunkt des irdischen Erlösungslebens, aber nicht Endpunkt des Erlösungsamtes. Christus vertritt nemlich dasselbe noch stets als Hoherpriester, sitzend zur Rechten des Vaters (vgl. Hebr. 8, 1.)

Wenn darum der Glaube in den geopferten Elementen des Brodes und Weines in Kraft seines göttlichen Wortes ihn gegenwärtig verehrt, so ist damit zugleich alles das gesetzt, was mit seiner Persönlichkeit wesentlich verbunden, und namentlich uns gegenüber das Bedeutungsvollste und Entscheidende ist: nemlich seine Gegenwart als Opfer für die Welt zur fürdauernden Zuwendung der Erlösung.

So ist schon durch den Gedanken der Gegenwart Christi der Gedanke des Opfers, als des Beziehungsreichsten für uns und unsere Erlösung, vermittelt, auch abgesehen davon, daß diese Gegenwart Statt findet auf Grund der geopferten Elemente des Brodes und Weines.

Anmerkung. Der h. Paulus hebt den Opfercharakter der Eucharistie noch hervor durch Entgegensetzung gegen die heidnischen Opfer und die mit denselben verbundenen Opfermahlzeiten. Wie der Christ durch die Theilnahme an der Eucharistie in die innigste Lebensverbindung mit Christo kommt (1 Cor. 10, 16), so wird auch durch eine Theilnahme an dem heidnischen Opfer und Altare (vgl. die V. 18 ff. gebrauchten Ausdrücke: *θυσια, θυσιαστηριον*) eine Lebensverbindung mit dem durch sie repräsentirten Heidenthum bewirkt und erhalten. Vgl. auch Hebr. 13, 10, sowie Tertullian de idololat. 7.

Wie nach der Lehre des h. Johannes in Christo die höchste Liebe Gottes erschienen, diese Liebe sich zum Leben der Menschen gestalten soll innerlich und äußerlich, und so wie fernerhin letzteres sich namentlich darstellt in der sichtbaren

[redacted]

Opfer nöthig, um eben diese Anerkennung, wie sie Gott gebührt, zu vollziehen und sich dankbar zu bezeigen. Der Mensch verliert nicht durch diese Unterwürfigkeit Gott gegenüber, vielmehr wird er gerade dadurch gehoben.

Sollte nun nach Malachias Verheißung der alttestamentl. Opfercult in seiner Gottgefälligkeit aufhören und ein anderer an die Stelle treten, so war zugleich durch ein weiteres Moment, die Vorbildlichkeit Melchisedeks in Hinsicht auf die hohepriesterliche Würde Christi, die Art und Weise dieses neutestamentl. Opfercultes näher angegeben. Vergl. Hebr. 7, 2. 26 u. 27. — v. 3. 11. 15. 17. — Clem. Alex. Strom. 4, 25. — Cyprian, ep. 63. — Auch in den Liturgieen wird das Typische der Persönlichkeit Melchisedeks und seines Opfers in Rücksicht auf Christus und das neutestamentl. Opfer hervorgehoben.

Diese hohepriesterliche Würde Christi, als deren Typus Melchisedek namentlich in Bezug auf das eucharistische Opfer erscheint, tritt am nachdrücklichsten hervor durch seinen Opfertod. Was sich auch desfalls Vorbildliches im A. B. fand, hat in Christo seine Erfüllung erhalten. Das Osterlamm hat keine Bedeutung mehr, da Christus selbst als solches geschlachtet worden (1 Kor. 5, 17.)

Der Opfertod Christi, in dem sich der höchste Grad seiner erlösenden Liebe offenbart, ist die Haupthandlung seines hohenpriesterlichen Lebens, die Spitze seiner erlösenden Thätigkeit. Aber damit ist der Charakter des Opferthümlichen für den Kreuzestod allein nicht behauptet, sondern dieser zieht sich durch sein ganzes Leben, da derselbe seiner Person wesentlich eignet.

Mit Rücksicht auf dieselbe erscheint nemlich das ganze Leben Jesu als ein Leben der Selbstdemüthigung, Hingebung und opfernden Liebe. Die Incarnation ist der Anfangspunkt dieses Lebens, der Kreuzestod der Endpunkt desselben. Nicht in diesem oder jenem einzelnen Acte an und für sich betrachtet, sondern in der Per-

halten, und der neue Bund war an seine Stelle getreten, die Liebe des Gesetzes Erfüllung geworden.

Dieses durch das Leben des Erlösers sich hindurchziehende, und am Ende in dieser feierlichen Handlung thatsächlich für alle Zukunft bestätigte Gesetz wurde hiebei von ihm auch wörtlich als solches bezeichnet: *ἐντολην καινην διδωμι ὑμιν, ἱνα ἀγαπατε ἀλληλους, καθως ἠγαπησα ὑμας, ἱνα και ὑμεις ἀγαπατε ἀλληλους.* Joh. 13, 34. Und im unmittelbar folgenden Verse: „*ἐν τουτῳ γνωσονται παντες, ὁτι ἐμοι μαθηται ἐστε, ἐαν ἀγαπην ἐχητε ἐν ἀλληλοις.*"

Die Verwirklichung dieses Gebotes und das sichtbare Hervortreten dieses Erkennungszeichens bestätigt uns der h. Ignatius, indem er als den Charakter[1]) der Christen die Liebe bezeichnet. Aber nicht allein den einzelnen Christen, sondern auch der Gesammtheit aller in Christo zu einer Kirche Verein-

---

1) ad Magn. 5. *ὡσπερ γαρ ἐστιν νομισματα δυο, το μεν Θεου, το δε κοσμου, και ἑκαστον αὐτων ἰδιον χαρακτηρα ἐπικειμενον ἐχει: οἱ ἀπιστοι του κοσμου τουτου, οἱ δε πιστοι ἐν ἀγαπῃ χαρακτηρα Θεου κ. τ. λ.*

Bemerkenswerth ist, daß derselbe Apostel, der die Incarnation so feierlich hervorhebt, auch das durch dieselbe in die Welt eintretende neue Lebensprincip der Liebe am deutlichsten ausspricht, und während die früheren Evangelisten die Thatsache der Einsetzung des neuen Bundesmahles berichten, der h. Johannes wiederum auf die Quelle dieser Stiftung hinweiset (Kap. 13. v. 1) und das Ziel derselben (ibid. v. 13). Der Lieblingsjünger des Herrn vertrat das Gesetz desselben vor Andern nachdrücklich bis an sein Ende: „Als der h. Johannes zu Ephesus weilte, und nur von seinen Schülern unterstützt zur kirchlichen Versammlung gelangen konnte, hier aber immer nur die Worte vorbrachte: Kinder, liebet einander! da wollte solches Einerlei den Schülern und versammelten Brüdern nicht gefallen und sie sprachen: Lehrer, warum denn auch immer nur Dieses! Und Johannes erwiderte seiner selbst würdig: Weil es des Herrn Gebot ist, und wenn Das allein geschieht, so genüget es." (Nach Hieronymus cf. Brev. Rom. in festo S. Joann Ev. lect. VI.)

[redacted]

Einheit der Gläubigen in Christo und um ihn (Ignatius): so sehen wir das ausgesprochene Lebensgesetz des Christenthums auch praktisch bestätigt und bewährt in der Vollziehung der Eucharistie, als derjenigen Handlung, in welcher Christus, der Menschgewordene, für die Erlösung der Welt Geopferte, seiner ganzen Persönlichkeit nach, voll der Gnade und Wahrheit, gegenwärtig ist zur fürdauernden Zuwendung und Vermittelung des in ihm gegebenen Lebens.

§ 5.

Die Eucharistie in ihrem Verhältniß zum Lebensprincip des N. B.

Sowie die Incarnation in Hinsicht auf den Menschgewordenen den Anfangspunkt seines Opferlebens bezeichnet und dieser Charakter der göttlichen Hingebung für die Menschheit im Kreuzestode am concentrirtesten dargestellt ist, so ist dieselbe andrerseits für den Menschen das Erscheinen jener vollendeten Liebe Gottes und des durch dieselbe gesetzten Lebens voll Einigung und Friedigung mit sich und mit Gott (Luc. 2, 14).

Dieser Charakter des göttlichen Lebens- und Reichsgesetzes ist allen Erlösungsthaten und Lehren Christi eigen, zieht sich durch sein ganzes Leben hindurch [1]) und wird besiegelt für ewige Zeiten in jener heiligen Handlung, in welcher er sich im Angesichte des Todes den Gläubigen zum ausschließlichen Erbe hinterläßt: der Einsetzung der Eucharistie.

Darum hat es ihn denn auch „sehnlichst verlangt,“ dieses Pascha mit ihnen zu feiern, an welches sich, als das nun vergehende Vorbild, die Wirklichkeit in der h. Eucharistie schließen sollte.

Mit eben diesem Paschamahle hatte aber auch der alte Bund, der Gehorsam des Gesetzes, seinen Abschluß er-

---

1) Joh. 13, 1. ἀγαπησας τους ἰδιους τους ἐν κοσμῳ, εἰς τελος ἠγαπησεν αὐτους.

ριακη ἡμερα, κατα μιαν σαββατων. 1 Kor. 16, 2; und wesentlich verknüpft mit dem κυριακον δειπνον.

Wie man aber einerseits sich zur Feier der Eucharistie (ἐπι το αὐτο — κλωντες κατ' οἰκον ἀρτον —) unter sich versammelte, andererseits aber noch mit der Synagoge zusammenhing: so war es auch mit der Feier des Wochenfeiertags: der Sonntag war der eigentlich christliche (vgl. Plin. und Justin); der Sabbat indeß noch lange geehrt wegen dieses Zusammenhangs mit der Synagoge.

Die Gegensätzlichkeit beider Tage, des Sonntags und Sabbats, als Repräsentanten zweier verschiedenen Lebensordnungen, der christlichen und jüdischen, und der freudige Charakter des ersteren wegen der an diesem Tage erfolgten Bestätigung des Christenthums zeigt sich in folgenden beiden Stellen:

In dem dem Barnabas beigelegten Briefe Kap. 15 heißt der Sonntag der Anfang einer neuen Welt: ἀλλου κοσμου ἀρχη. „Deshalb feiern wir den achten Tag in Freudigkeit, da Christus an demselben von den Todten auferstand.“ (διο και ἀγομεν την ἡμεραν την ὀγδοην εἰς εὐφροσυνην, ἐν ᾗ και ὁ Ἰησους ἀνεστη ἐκ νεκρων.)

Die andere Stelle findet sich bei Ignatius (ad Magn. 9) und lautet also: εἰ οὐν οἱ ἐν παλαιοις πραγμασιν ἀναστραφεντες εἰς καινοτητα ἐλπιδος ἠλθον, μηκετι σαββατιζοντες, ἀλλα κατα κυριακην ζωην ζωντες, ἐν ᾗ και ἡ ζωη ἡμων ἀνετειλεν δι' αὐτου ...

Zu dieser, aus der Hauptthatsache des Christenthums erwachsenen Bedeutung des christlichen Wochenfeiertags fügt Justinus noch die andere, mit dem Sabbate gemeinschaftliche Bedeutung, nämlich des Gedächtnisses der vollendeten Schöpfung.

Justin nennt den Tag des Herrn auch Sonntag, ἡλιου ἡμερα. Apol. 1, 67.

Anmerkung. Petrus und Johannes betheiligen sich noch an der Betstunde im Tempel. Act 3, 1. 5, 21. 25, 42.

[redacted]

Besonders war die, an der Ostseite des Tempels gelegene Halle Salomo's (στοα ἀνατολικη) durch die Lehrvorträge Christi (Joh. 10, 23) den Christen lieb. (Act. 3, 11. 5, 12.) In den, zunächst durch ihre Nichtgebundenheit an einen bestimmten Ort (Jerusalem) sich unterscheidenden Synagogen wurde an den Sabbaten eine gottesdienstliche Versammlung gehalten und in derselben ein Abschnitt aus dem A. T. vorgelesen und daran eine Erklärung geknüpft. Diese Gelegenheit zu lehren benutzten Christus und die Apostel. Act. 13, 14. 14, 1. 16, 13. 17, 1 und 2. 19, 8.

Für die eigenen, christlich-gottesdienstlichen Zwecke, namentlich also die Eucharistiefeier versammelte man sich in Privatwohnungen. Entweder gaben die Gläubigen Zimmer zum Gebrauche her, oder man miethete sich eine Wohnung. So scheint 1 Kor. 11, 20 und 22 ein zu diesem Zwecke bestimmtes, im Gegensatz zu den gewöhnlichen Wohnungen der Gläubigen gesetztes Versammlungslocal gedacht zu sein, wenn es denn überhaupt wahrscheinlich ist, daß an bedeutenderen Orten, wo Christen in größerer Zahl und mit Sicherheit lebten, bereits sehr frühzeitig kirchlich bestimmte Versammlungsörter bestanden. — In Laodicäa versammelte man sich bei einem gewissen Nymphus. Kol. 4, 15. Zu Colossä bei Philemon. Phil. 2. (Vgl. Lüft Liturgik S. 54. A. 2.) In Rom lehrte der h. Paulus einige Jahre in einer Miethwohnung, bis Aquila und Priscilla Säle zu den Christenversammlungen hergaben. (Röm. 16, 3. 4. 1 Kor. 13, 19. Act. 18, 2.) Act. 20, 7 und 8 sehen wir denselben Apostel in einer Miethwohnung in Troas, wo er bei der Feier des Brodbrechens (του κλασαι ἀρτον[1]) gegenwärtig ist. Die Versammlung dauerte tief in die Nacht hinein. Der Saal (ὑπερωον, das für größere Zusammenkünfte bestimmte obere Gemach) war festlich beleuchtet. (λαμπαδες ἱκαναι. Morus, vers. et explic. Act. app. p. 497. ed. Dindorf. bemerkt

1) Vgl. Binterims Denkw. 2, 2. S. 86.

hiezu: **Non tantum propter tenebras nocturnas, sed propter diei solemnitatem. Nam Judaei ac Gentiles in conventibus sacris seu festis lumina tanquam symbolum laetitiae adhibere solebant.**

§ 6.

Ausprägung des christlichen Grundgesetzes der Liebe in der Feier der Eucharistie.

Das Andenken an die Gegenwart Christi, des aus Liebe zur Welt vom Vater Gesandten (1 Joh. 3, 16), voll Herrlichkeit, Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14); die lebenslängliche Bezeugung dieser Liebe bis zum Ende (Joh. 13, 1) und die Besiegelung und Bekräftigung derselben durch den Tod am Kreuze (1 Joh. 3, 16); sodann die gewisse Versicherung der durch den Genuß der Eucharistie gesetzten und verbürgten Lebenseinheit mit Christo und durch ihn mit dem Vater (Joh. 6, 56 und 57), sowie der Brüder unter sich (1 Kor. 10, 17) — alle diese Gedanken und Beziehungen mußten dem Ganzen der eucharistischen Feier den Charakter der innigsten liebevollsten Vereinigung geben, wie wir ihn auch in der That geschichtlich bezeugt finden:

1. daß dieser Charakter dem Mahle, welches die Korinthier feierten (1 Kor. 11, 20 ff.) abgehe, wird als eine Verletzung des demselben inhärirenden Geistes angesehen und vom Apostel (v. 22) getadelt.

Auf diesen Charakter weiset auch schon der Name hin, *ἀγαπη*, als aus der Sache hervorgegangen. Desfalls sagt Tertull. Apol. K. 39.

„Unsere Mahlzeit bekundet durch ihren Namen ihr Wesen; denn sie heißt *ἀγαπη*, der griechische Ausdruck für unser: Liebe [1]). Wie viel oder wie wenig dafür angelegt werden mag — Gewinn ist immerhin, was im Namen der Religion

---

1) **Cœna nostra de nomine rationem sui ostendit. Vocatur enim *ἀγαπη*, id quod dilectio penes Graecos est.**

aus Liebe aufgewandt wird. Wenn sich auch die Bedürftigen an dieser Erquickung erfreuen, so ist das nicht, wie bei euren Parasiten, die für den Preis ihrer Freiheit sich mästen dürfen, dabei sich aber Alles gefallen lassen müssen, sondern, weil bei Gott die Geringen in hoher Gnade stehen."

Den Hergang bei dieser $\dot{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta$ beschreibt er also:

„Man läßt sich nicht eher nieder, bis ein Gebet zu Gott dem Mahle den Geschmack verliehen hat. Man isset, so viel als keuschen Leuten zuträglich ist. So geschieht die Sättigung im Bewußtsein, daß man auch Nachts noch Gott anbeten müsse, und beim Gespräche erwägen wir, daß Gott es hört.

Nachdem man sich die Hände gewaschen hat und die Lichter angezündet sind, wird Jeder aufgefordert, aus der h. Schrift oder aus seinem eigenen Geiste Genommenes zur Ehre Gottes zu singen — da zeigt sich, wie Einer getrunken hat!

Wie das Mahl mit Gebet begonnen, so endigt es auch damit. Man geht auseinander, nicht haufenweise zu Schlägereien, noch schaarenweise zum Umherschwärmen, oder um der Ausgelassenheit und Liederlichkeit zu fröhnen, sondern in derselben Anständigkeit, Bescheidenheit und Züchtigkeit, in welcher man gekommen, da man sich mehr mit geistiger als leiblicher Speise genährt hat."

a. Unter der $\dot{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta$ ist hier, wie auch sonst häufig, die Eucharistie und die Feier des im Geiste derselben gehaltenen und mit ihr früher verbundenen Brudermahls zusammen genommen gemeint [1]). Dann auch bezeichnet $\dot{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta$ im engeren Sinne

b. dieses Mahl an und für sich.

c. Ignatius gebraucht den Ausdruck $\dot{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta$ für die große durch Christus vereinigte Gemeinde der Gläubigen.

---

1) Wie dies mit dem antelucano tempore des Plinius und den antelucanis coetibus bei Tertullian selbst de cor. mil. cp. 3 zu vereinigen sei, darüber vgl. Binterims Denkw. 2, 2, S. 33.

d. Mit der Grundbedeutung von ἀγαπη vereinigt sich dann noch eine Erscheinungsform derselben, wie wir sie bei Justin und Tertullian finden; nämlich als: Unterstützung, Almosen.

Justin sagt desfalls Kap. 67: „Wer es vermag und will, theilt nach freiem Belieben von dem Seinigen mit. Das also Zusammengebrachte wird bei dem Vorsteher hinterlegt und dieser unterstützt davon Waisen und Wittwen und die durch Krankheit oder andere Umstände Dürftigen, so wie auch die Gefangenen und anwesenden Fremden.“

Bei Tertullian Apol. Kap. 39 heißt es: „Jeder legt an einem Tage jeden Monats, oder, wenn er will, etwas bei, vorausgesetzt aber, daß er es will und kann. Keiner wird genöthigt, sondern steuert freiwillig bei. Es sind dieses gleichsam Einlagen der Liebe . . . Sie werden verwandt zum Unterhalt und zur Beerdigung der Dürftigen, zur Unterstützung vermögen- und elternloser Knaben und Mädchen, der Greise, Schiffbrüchigen, der zu den Bergwerken Verurtheilten, auf Inseln Verwiesenen, Gefangenen — vorausgesetzt, daß sie es um der Religion willen sind.“

Aber eben diese Wirksamkeit christlicher Liebe brandmarkt uns in den Augen gewisser Leute. „Siehe! heißt es da, wie sie sich lieben!“ — Nun, jene hassen sich ja nur gegenseitig. — „Und gar für einander zu sterben bereit!“ — Sie selbst sind weit eher bereit, einander zu morden [1]).

---

1) Den römischen Kaisern schienen derartige Verbindungen bedenklich und man erließ daher Verordnungen gegen die „Hetärien.“ Vgl. den Brief Trajans an Plinus lib. 10 bei Schäfer Nro. 43 (bei Anderen Nro. 35.) ἑταιρια (von ἑταιρος, sodalis) — sodalitium Innung. — Ein anderes Edict, ibid. ep. 93 (94), verbietet die erani, ἐρανοι, s. ἐρανια, eine auf Gegenseitigkeit begründete Hilfs- und Unterstützungskasse. Es verbindet sich mit dem Begriffe ’ερανος nach Eustathius noch der eines durch gemeinsame Beiträge veranstalteten Mahles „ἐκ συμβολης γινομενου δειπνου.“ Bei Plinius cp. ad Traj. erscheint das Mahl unter der Benennung

[redacted]

2. Durch das in Christo gegebene Gesetz der Liebe vereint, betrachten sich in ihm die Gläubigen als „Brüder" — ἀδελφοι — und benennen sich also. Vgl. Justin Apol. 1, 65. Als solche begrüßen sie sich

3. mit dem Bruderkusse, ἀλληλους φιληματι ἀσπαζομεθα. Justin 1, 2. So schon 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12. Röm. 16, 16. 1 Petr. 5, 14.

Diesen Kuß nennt Tertullian „signaculum orationis" insofern er das dem Opfer der Eucharistie vorhergehende Gebet beschloß und gleichsam besiegelte.

Die Bedeutung desselben gibt Cyrill. Cat. myst. V also an:

„Haltet diesen Kuß nicht demjenigen gleich, den gewöhnlich Freunde sich im öffentlichen Leben ertheilen. So ein Kuß ist dieser nicht. Er vereinigt die Seelen und verheißt Vergessenheit aller Unbilden. Er ist also ein Zeichen, daß die Seelen innig vereint werden und alles Andenken an erlittenes Uebel ablegen. Daher sprach Christus: Wenn du deine Gabe auf den Altar legst u. s. w. (folgt die Stelle Matth. V. 23 und 24). So ist denn dieser Kuß Versöhnung und deshalb

---

„cibus promiscuus et innoxius." Bei Lucian v. Samosata als: δειπνα ποικιλα", wozu Gesner bemerkt: Agapas, offerente unoquoque aliquid, quod una consumerent; hinc ποικιλα, non a luxu."

Nach Binterims Denkw. 2, 2. S. 8 ff. gab es allgemeine und besondere Agapen (letztere Act. 2). Christus hatte, als Abschluß des A. B. zuerst das Paschamahl gefeiert und darauf das eucharistische (Anfang des N. B.). Später wurden — nach Binterims Nachweisung a. a. O. S. 39 ff. — „die Agapen nach gehaltener Liturgie und Empfangung der h. Eucharistie gefeiert." Indeß am Gedächtnißtage der Einsetzung, am Donnerstage der großen Woche, speisete man zuvor mit einigen Gästen in der Kirche und feierte so das Liebesmahl; hierauf empfing man den h. Leib. Dies geschah an einigen Orten Morgens, an anderen Abends. Vgl. daselbst S. 51. Einige seltene Ausnahmen in Afrika, Aegypten x. betreffend: S. 51. Ueberhaupt: Binterim a. a. O. S. 1—84. Augusti, Bd. 8. S. 317 ff. Lüft, Liturgik S. 106 ff.

heilig, wie der h. Paulus sagt, 1 Kor. 16, 26. „Grüßet einander mit dem h. Kusse“ und Petrus (1, 14): „Mit dem Kusse der Liebe[1]).“

Der Clerus ertheilte sich dies φιλημα unter sich; desgleichen die Männer, und das weibliche Geschlecht wiederum nur unter sich. cf. Constitt. app. VIII. 11.

4. Sowie in Christo, als der erschienenen Liebe des Vaters (1 Joh. 4, 9), der Welt der Friede verheißen wurde (Luc. 2, 14), den sie selbst nicht zu geben vermag, sowie ferner (Joh. 14, 27) Christus diesen Frieden den Seinigen zu belassen versprach und sie selbst mit dem Wunsche des Friedens begrüßte (Luc. 24, 36): so kehrt derselbe Friedenswunsch im Sinne der durch Christus vermittelten Liebe unter den Seinigen in den Liturgieen mehrfach wieder. Z. B. ἡ ειρηνη του θεου μετα παντων ὑμων! und die Antwort des Volkes: και μετα του πνευματος σου. (Constt. app. l. c.)

§ 7.

Bewährung der Liebe in Einheit.

Durch Christus, den Menschgewordenen, weiß sich die Menschheit als Eine Gottesfamilie, auf derselben Grundlage des Glaubens, in Einer Liebe und gleicher Hoffnung innerlich geeinigt. Diese innerliche Einigung stellt sich namentlich äußerlich dar bei der Feier der Eucharistie, als der fortdauernden Gegenwart Christi immitten seiner Gemeine zum Zwecke der stetigen Zuwendung alles dessen, was durch die Menschwerdung der Welt an Gnade und Wahrheit geworden ist.

Um Christus, den Mittelpunkt, ist die gesammte Kirche bei dieser Feier vereint: die diesseitige mit der jenseitigen in geistiger Einheit; die diesseitige

1) Ein Edikt des Kaisers Tiberius verbot die oscula quotidiana (Suet. vit. Tib.) Auch die Benennung „Brüder“ mißfiel. cf. Tertull. apol. 39.

wiederum bildet für sich ein wohl gegliedertes Ganze, in welchem jedes Glied seine besondere Stellung, seine besonderen Bedürfnisse und Anliegen hat.

a. **Vereinigung des diesseitigen Theiles der Kirche mit dem jenseitigen:** Gleichsam das Band und das Mittelglied zwischen beiden bilden die **Martyrer**. Ihrer Seele nach bereits mit Gott vereint und Fürbitte einlegend für ihre Brüder auf Erden (Cyrill. cat. myst. V. 9.) versammeln sich die Letzteren bei den irdischen Ueberresten derselben und erneuern ihre Liebe zu ihnen und demjenigen, der dieselbe in ihnen erweckt und sie zum Martyrthum stark gemacht hat. Da sich in ihnen die christliche Liebe und der in der Hoffnung starke Glaube in ihrer concretesten Gestalt zeigen, so finden wir **ihre Verehrung schon sehr frühe in der Kirche**[1], und die Gräber der Martyrer werden die Stätte für das eucharistische Opfer.

---

1) Vgl. das Martyrium des h. Ignatius (bei Hefele, P. a. S. 183 ff.). Hinsichtlich der Aechtheit bemerkt Möhler, Patrologie S. 408. No. 1: „Nur Einige, wie Oudin, Scaliger, Neumann, haben die Aechtheit angegriffen. Sie sind aber vom Dominicaner Mamachius widerlegt.") Es heißt nun daselbst Kap. 6: „Nachdem der h. Ignatius von den Thieren zerrissen war (XIII. Cal. Jan. nach Kap. 7), wurden die härteren Ueberreste gesammelt und nach Antiochien gebracht und in Linnen gewickelt, ein unschätzbarer Schatz (*θησαυρος ἀτιμητος*).... Als wir, die wir dieses gesehen, die ganze Nacht unter Thränen zugebracht und auf unseren Knieen zu Gott anhaltend gebetet hatten (*μετα γονυκλισεως και δεησεως*), sahen Einige von uns ihn sogleich bei uns stehen und uns umarmen. Andere hinwieder erblickten den seligen Ignatius für uns betend (*ἐπευχομενον ἡμιν*). Sie merkten sich nun Tag und Zeit (*ἡμεραν και τον χρονον*), um, zur Zeit seines Martyriums sich versammelnd, in Gemeinschaft zu treten mit diesem Kämpfer und edlem Blutzeugen Christi."

Im Martyrium des h. Polycarpus (bei Hefele S. 203), gegen dessen Aechtheit nie ein Bedenken ist erhoben worden (Möhler a. a. O. S. 410) heißt es Kap. 18: „Wir legten die Gebeine desselben, werthvoller als Edelsteine und höher zu schätzen als Gold,

Diesem bereits vollendeten Theile der Kirche, dessen Glauben schon in Schauen übergegangen, und dessen Hoffen erfüllt ist, schließt sich der diesseitige Theil an und beide, in Liebe vereinigt, finden ihre höchste Freude in der Verherrlichung des göttlichen Namens. Die zahllosen [1]) Schaaren preisen den Namen des Dreimalheiligen, von dessen Ruhm Himmel und Erde in alle Ewigkeit erfüllt sind. (Vgl. auch Cyrill. l. c. No. 6.)

Die Vollendeten bringen ihre Fürbitte dar für die Brüder auf Erden und erhalten also das Band der Einigkeit mit ihnen: „ὁπως ὁ ϑεος ταις εὐχαις αὐτων και πρεσβειαις προσδεξηται ἡμων την δεησιν.“ Cyrill. l. c. No. 9.

Die diesseitigen Brüder gedenken dagegen bei dem Opfer der Eucharistie ihrer, in Verbindung mit der Kirche (ἐν ἡμιν. Cyrill. l. c. No. 9) entschlafenen Mitbrüder: „derer, welche von Anbeginn dir (Gott) wohlgefällig gewesen: der Patriarchen, Propheten, Gerechten, Apostel, Martyrer, Bekenner (ὁμολογητων), Bischöfe, Presbyter, Diaconen, Subdiaconen, Lectoren, Cantoren, Jungfrauen, Wittwen, Laien und Aller, deren Namen du kennst.“ Constt. app. VIII. 12.

b. Dieser Geist der Einheit gestaltet sich in der diesseitigen Kirche als Geist geordneter Gliederung im liturgischen Leben.

Der in der Eucharistie gegenwärtige Christus ist der Mittelpunkt und durch ihn ist die Einheit des eucharistischen Opfers selbst, die Einheit des Altars, wie des Liturgen bedingt. (Vgl. die prägnanten Stellen des h. Ignatius § 2.)

---

an einem anständigen Orte nieder. Hier, in Jubel und Freude versammelt, wird Gott es uns verleihen, den Martyrergeburtstag (μαρτυριου αὐτου ἡμεραν γενεϑλιον — der Todestag des Martyrers — sein Geburtstag für den Himmel) zu feiern zum Andenken des erfochtenen Sieges und zur Aneiferung der Nachkommen in der Opferwilligkeit.“

1) ἁμα χιλιαις χιλιασιν ἀρχαγγελων και μυριαις μυριασιν ἀγγελων, wie es Constt. app. VIII. 12 heißt.

[redacted]

Alle übrigen schließen sich dem Liturgen, welcher gewöhnlich der Bischof ist, an. (Vgl. Constt. app. l. c. XI. am Ende und XII. zu Anfang). Zunächst ihm zur Rechten und Linken die Priester. Sodann ist den folgenden liturgischen Ordnungen, den Diaconen, Subdiaconen u. s. w. ihre Stellung gewiesen, wie sie der Dienst und das Bedürfniß erheischt. Die verschiedenen Geschlechter, Alter u. s. w. sind von einander geschieden. Die Diaconen sorgen, daß der Geist der Ordnung und Ruhe erhalten werde. (Vgl. über diese und ähnliche Punkte auch Constt. app. II. 57.)

So erscheint denn die Mahnung des h. Clemens von Rom hier verwirklicht: ἑκαστος ἐν τῳ ἰδιῳ ταγματι εὐχαριστειτω θεῳ — μη παρεκβαινων της λειτουργιας αὐτου κανονα. Es besteht einerseits Aufrechthaltung der äußeren Ordnung und Geschiedenheit, andererseits freudiges Bewußtsein der Einheit und Zusammengehörigkeit, und indem erstere in letzterer ihre Versöhnung findet, gestaltet sich die Versammlung zu einem schönen, des Geistes Christi würdigen Ganzen.

Der Geist der Einheit und Zusammengehörigkeit gibt sich auf dem Grunde gleicher Hülfsbedürftigkeit zu erkennen durch die gemeinschaftlichen Fürbitten für die noch lebenden Mitglieder der Kirche, je nach ihren individuellen Bedürfnissen. (Vgl. Justin Apol. I. 65. — Tertullian Ap. 39. — Cyrill. myst. cat. V. 8. — Constitt. app. VIII. 12 et 13. Daselbst Kap. 6—11. Vgl. auch § 9 dieser Abhandlung.)

In einem und demselben Geiste versammelt gibt sich derselbe kund in Einheit der Form und Gleichheit des liturgischen Sprachidioms, und das im gemeinsamen Geiste vom Liturgen gesprochene Gebet wird am Volke bestätigt und besiegelt durch ein feierliches Amen, als den Wunsch der Erfüllung. Letzteres findet namentlich auch Statt nach dem Consecrationsgebete. So schon bei Justin Apol. I. 65 u. 67.

c. Bilden sonach die Gläubigen in Christo und um ihn versammelt Eine Familie mit verschiedenen Abstufungen, und

verehren sie zugleich mit ihren vollendeten Brüdern in Gott, den Vater und das Haupt dieser Familie; so wird fernerhin auch noch der Glaube der Einen Vaterschaft Gottes bekannt und gefeiert durch die Hereinziehung der h. Geschichte und der Ordnung der Natur in den Kreis der liturgischen Gebete, da auch in diesen beiden Ordnungen die Güte und Liebe des Einen göttlichen Waltens sich offenbart, und beide Ordnungen im Verhältniß zum Menschen und zur Erlösung in Christo aufzufassen sind. (Vgl. Constitt. app. VIII. 12. — Einige Andeutungen bei Justin Apol. I. 13. Vgl. noch § 9 dieser Abhandlung.)

§ 8.

Die durch die Einheit bedingte Ausschließlichkeit der Feier für die durch die Taufe der Kirche völlig Angehörenden. — Heilighaltung des Heiligen und desfallsige Besonderheit der früheren Kirchendisciplin [1]).

Es liegt in der Natur der Sache, daß an einer Feier, welche sich durch ihren Inhalt als die eigentliche Mitte des christlichen Lebens ankündigt, nur diejenigen einen organisch-lebendigen Antheil nehmen können und dürfen, welche sich allbereits die Mitgliedschaft der Kirche durch den Empfang der h. Taufe erworben haben, und, so in das Leben der Kirche aufgenommen, den Zusammenhang mit derselben innerlich und äußerlich fortführen und bekunden. — Vgl. für die Zeit Justins dessen Apol. I. 66.

So galt denn auch immer die Theilnahme an der Eucharistie als Zeugniß des Zusammenhangs mit der Kirche, und die Ausschließung von derselben, als Abschneidung vom kirchlichen Leben mit allen seinen Folgen. Tertullian, Apologie Kap. 39 drückt dieses also aus: „Fehlet Jemand der Art,

1) Es sind hier zugleich die späteren Zeugnisse mit berücksichtigt, da dieses die Natur der Sache zu fordern schien.

[redacted]

daß er von der Gemeinschaft des Gebetes, der Zusammenkunft und der gesammten heil. Lebensverbindung ausgeschlossen wird, so gilt das für eine Vorentscheidung des künftigen Gerichts." [1])

War Jemand aus gerechten Gründen, z. B. Krankheit, bei der Feier der Eucharistie abwesend, so wurde ihm, als zu dem Körper der Gemeine gehörend, von der Eucharistie durch die Diaconen zugetragen. Justin, Apol. I. Kap. 67.

Durch die Stellung, welche die Eucharistie ihrem Inhalte nach einnimmt, gehört dieselbe der Gemeinde gegenüber dem innersten Leben derselben an, und ihre Feier soll in dem Kreise der Gemeinde auf eine dem Gegenstande würdige Weise, ohne Störung von Außen und mit möglichstem Schutze vor thatsächlicher oder wörtlicher Entweihung, vor sich gehen. Schon die Gegenwart müßiger Neugier, die den Glauben an Christus und seine Gegenwart nicht theilt, ist gegenüber einer von diesem Glauben durchdrungenen und ihn öffentlich und warm kundgebenden Gemeinde störend und lästig.

War nun — mit Rücksicht auf die ersten Zeiten — schon das ganze Christenthum den Juden ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit, so mußte ihnen vollends die nur im demüthigen Glauben erfaßbare Gegenwart Christi in der Eucharistie als eine Lächerlichkeit erschienen sein und sie zum Spotte gereizt haben.

Nie ließ man daher einen Nichtchristen zur Anwohnung bei der Feier zu und hütete sich wohl, dieses Geheimniß vor ihnen auch nur zu besprechen, nicht aus Geheimnißkrämerei, oder Nachahmung heidnischer Mysterien, sondern aus wahrer, inniger, aus der Sache selbst hervorgehender Hochachtung [2]) und zarter Rücksicht für dieselbe.

---

1) Summumque futuri judicii praejudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis, conventus et omnis sacri commercii relegetur.

2) Wie vorsichtig man mit der Eucharistie selbst umging, erhellet aus folgenden Stellen: Tertull. de cor. mil. 3: „Calicis aut panis

Ja man ging hierin noch weiter. Nicht allein vor Nichtchristen (Juden und Heiden) gebrauchte man diese Rücksicht, sondern selbst vor Christen, sofern sie noch nicht zu den Eingeweihten gehörten, d. i. durch die Taufe den Eintritt zur Mysterienfeier der Eucharistie noch nicht erworben hatten.

So ist die Sache schon nach der Apologie Justins des Martyrers. Die Feier der Eucharistie ist dort, wie späterhin, eine Mysterienfeier, und die Taufe die Thüre, die Berechtigung zu derselben. (Vgl. die Einleitung.)

Justin hat aber in seiner Apologie nicht Verhältnisse vor Augen, die sich erst seit Kurzem so gemacht hatten, sondern die schon länger vorhanden waren; er will das als Uebung unter den Christen überhaupt Bestehende schildern.

Mag nun das Katechumenat zu seiner Zeit schon ein vollständig gegliedertes und klassenmäßig geordnetes gewesen sein, oder nicht — so viel ist anzunehmen, daß man von früherer Zeit an den zum Christenthum Uebertretenden erst dann in die Kenntniß und Bedeutung dieser Sache einführte, wenn er der wirklichen Theilnahme an derselben nahe stand.

Dies mußte nun nach der Beschaffenheit der Individuen, namentlich, ob sie aus dem Judenthum oder Heidenthum übertraten, verschieden gewesen sein. Im ersteren Falle waren in der Messiasidee des A. B. schon Vorkenntnisse und Anknüpfungspunkte mehr vorhanden; bei dem vom Heidenthum Uebertretenden bedurfte es dagegen der Regel nach schon einer längeren, umfassenderen Vorbildung [1].

---

etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur. — Vgl. auch Tertull. de idol. c. 7. — Origenes homil. 13, 3. in Exod. ed. de la Rue Vol. II. p. 176: „Cum suscipitis corpus domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur. Reos enim vos creditis et recte creditis, si quid inde per negligentiam decidat.“ — Cyrill. m. c. V. 21: „Gib aber wohl Acht, daß Nichts davon verloren gehe.“

1) Daher ist wohl zu erklären, daß das Conc. Agath. (506) die Dauer des Katechumenats für die, welche aus dem Judenthum über-

5*

[redacted]

Ein also gegliedertes und geordnetes Vorbereitungsinstitut zum Christenthum mußte nun da immer mehr Bedürfniß

---

traten, auf nur acht Monate festsetzte, obschon daselbst can. 31 die Unbeständigkeit und Unzuverlässigkeit derselben anerkannt wird. Sonst war auch die Dauer des Katechumenats in der Regel länger, wiewohl sich im Ganzen keine Gleichmäßigkeit dieser Dauer nachweisen läßt, sondern die Kirche sah sich vielmehr genöthigt, auf Orts-, Zeit- und sonstige Verhältnisse Rücksicht zu nehmen.

Das Concil. Eliberit. (305) bestimmt als die Dauer des Katechumenats: „intra biennium," mit dem Beisatze: „si bonae fuerint conversationis." Dagegen ein „triennium" für heidnische Priester, welche zum Christenthum übertraten. In den apostol. Constitutionen VIII. 32. verlangt man auch einen Zeitraum von drei Jahren: ὁ μελλων κατηχεισθαι, τρια ἐτη κατηχεισθω. Es wird aber sogleich hinzugefügt: εἰ δε σπουδαιος τις ᾖ, και εὐνοιαν ἐχῃ περι το πραγμα, προσδεχεσθω. ὁτι οὐχ ὁ χρονος, ἀλλ' ὁ τροπος κρινεται.

Eine zu frühzeitige Zulassung zur Taufe für diejenigen, welche vom Heidenthum zum Christenthum übertraten, mißbilligt das Concil. Nic. can. 2: ἀνθρωπους ἀπο ἐθνικου βιου προσελθοντας τῃ πιστει και ἐν ὀλιγῳ χρονῳ κατηχηθεντας εὐθυς ἐπι το πνευματικον λουτρον ἀγειν και ἁμα τῳ βαπτισθηναι προσαγειν εἰς ἐπισκοπην ἠ πρεσβυτεριον.

Der stufenweise Gang und Fortschritt im Christenthum war nun der:

1) Zuerst wurde man Christ im weiteren Sinne des Wortes, zum Unterschiede von der Aufnahme zu dem Christenthume im engeren Sinne durch die Taufe. Die Aufnahme geschah durch den Bischof oder Presbyter unter Bezeichnung mit dem Zeichen des Kreuzes, als des charakteristischen Symbols. Daher heißt es im Conc. Constantinop. (381) can. 7: την πρωτην ἡμεραν ποιουμεν αὐτους χριστιανους, την δε δευτεραν κατηχουμενους.

2) Katechumenen im weiteren Sinne:

a. ἀκροωμενοι (ἀκροαται. audientes, auditores, „novitioli." Tertull. de poen. 6: „qui incipiunt divinis sermonibus aures rigare.") Sie durften dem ersten Theile der Liturgie, sofern er die christliche Lehre betraf, beiwohnen. Darnach hatten sie sich zu entfernen: μη τις των ἀκροωμενων! Constitt. app. VIII. 5. (am Ende.)

werden, als der Uebertritt aus dem Heidenthum zum Christenthume zahlreicher wurde. Die Katechumenen standen durch ihre Familien- und Lebensverhältnisse in Berührung zu dem, sie noch in Masse umgebenden Heidenthum, mußten daher leicht in die Lage kommen, über christliche Lehr- und Lebenspunkte befragt zu werden, zumal da die Zurückgezogenheit des christlichen Cultus das Interesse für denselben noch steigerte. Um nun eine Misdeutung oder Profanirung zu verhüten, vermied man die Mittheilung über diesen Gegenstand, bis die Katechumenen selbst mehr im Stande waren, die Sache ihrem Zusammenhange und ihrer Bedeutung nach zu würdigen und zu ehren.

Damit wurde nun zugleich auch erreicht, daß das Interesse der Katechumenen selbst wuchs und sie zum Eifer ermuntert wurden [1]).

Hingegen durften

b. die γονυ κλινοντες (ὑποπιπτοντες, συναιτουντες, εὐχομενοι, genu flectentes, prostrati) bei dem nachfolgenden, für sie verrichteten Gebete knieend gegenwärtig bleiben. Mit gebeugtem Haupte empfingen sie dann den Segen des Bischofs, wonach auch sie sich entfernten. Constt. app. l. c. cap. 6.

3) Katechumenen im engeren Sinne: φωτιζομενοι (illuminandi); βαπτιζομενοι; competentes (Taufcandidaten) und als solche von der Kirche anerkannt und zugelassen (electi) und in ihre Bücher (διπτυχα) eingetragen. Diese Klasse wird in die Kenntniß der christlichen Mysterien eingeführt (Cyrill. catech. mystagog.) In der Procatechese des Cyrill fordert derselbe sie zur Verschwiegenheit den Katechumenen (No. 2) gegenüber auf: ἐαν σε κατηχουμενος ἐξετασῃ, τι εἰρηκασιν οἱ διδασκοντες, μηδεν λεγε τῳ ἐξω.

Durch die Taufe (φωτισμος, Justin, oder μυησις, Constt. app.) wurden die Katechumenen

4) Christen im eigentlichen und engeren Sinne, Gläubige, Eingeweihte: fideles, πιστοι, ἀδελφοι (nach Justin), intincti (Tertullian) und zur Theilnahme an den göttlichen Mysterien der Eucharistie berechtigt.

1) Ut ab iis tanto ardentius concupiscantur. S. Augustin. tract. 96 in Joann.

Anders mußte sich allmälig die Sache gestalten, als das Christenthum sich sieghaft in das Bewußtsein der Völker hineingelebt und das Heidenthum vollständig überwunden hatte; jetzt war dasselbe nicht mehr Miethling im fremden heidnischen Hause, sondern dieses Haus war ganz seine Wohnung und sein Eigenthum geworden; die neu hinzukommenden Glieder waren bereits Kinder des christlichen Hauses und mit den Sitten, Einrichtungen und Lebensverhältnissen vertraut.

Nun war eine Abschließung nach Außen, eine Geheimhaltung gewisser Institutionen und damit verbundener Lehren [1]), um sie vor Misdeutung und Profanation zu schützen, nicht mehr erforderlich. Es mußte daher auch, hier früher, dort später, ein Institut nach seiner bisherigen Organisation aufhören, das aus besonderen Zeitverhältnissen erwachsen war. Nach dem 6. Jahrhunderte hören darum im Morgenlande die Zeugnisse über die damit in Verbindung stehende Disciplin auf, und nach dem 7. Jahrhundert verschwindet auch im Abendlande dieses Institut nach seiner früheren Gestaltung. Der Geist aber, aus welchem dasselbe den Zeitbedürfnissen gegenüber sich also gestaltet hatte, war derselbe geblieben. Die Feier ging früher, wie später, inmitten des christlichen Gemeindelebens vor sich. War dieses früher ein kleiner Theil im Verhältniß zum heidnischen Staatsleben und dem damit in engem Verbande stehenden heidnischen Cultus gewesen, so hatte es nach und nach die Oberhand gewonnen und das Verhältniß war ein entschieden umgekehrtes geworden.

So sehr nun aber auch einerseits diese würdige Zurückgezogenheit der christlichen Eucharistiefeier aus der Anschauung der Sache selbst hervorgegangen war und den Zeitverhältnissen gegenüber festgehalten wurde, so ist daneben auch von Anfang an ein factisches, historisches Element nicht zu verkennen.

---

1) Sonst kannte und kennt das Christenthum keine Geheimlehre.

Die **Einsetzung** der **Feier** geschah in nächtlicher Stille und Abgeschlossenheit. Diesem Beispiele blieb man anfänglich ganz treu (vgl. Act. 20, 1) und gewiß um so lieber, als man bei diesem h. Vermächtniß sich möglichst die erste Feier und Einsetzung zu vergegenwärtigen suchte, weshalb auch ein Mahl mit der Eucharistiefeier verbunden wurde.

Später aber rückte die Zeit der Feier mehr voran. Im Berichte des Plinius heißt es: „Affirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae, vel erroris, quod essent soliti, stato die (Sonntag) **ante lucem**[1]) **convenire**, carmenque Christo, quasi Deo, dicere secum invicem ... quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, **rursusque coëundi ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium**: quod ipsum facere desiisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias (vgl. oben § 6 Nro. 1 Anmerkung) esse vetueram.“ ... Hiemit zu vergleichen Tertullian Apol. Kap. 2. Derselbe sagt de cor. mil. c. 3. „Eucharistiae sacramentum ... etiam **antelucanis coetibus**, nec de aliorum, quam praesidentium manu sumimus.“

Man empfing also in der Frühe die Eucharistie und vereinigte sich dann zu einem gemeinsamen Mahle.

Bei der Feier der Eucharistie aber durften **nur die Christen im engeren Sinne**, die Getauften, **gegenwärtig** sein. (Vgl. Justin Apol. 1, 65.) **Die Uebrigen wurden vorher entlassen.**

Als **Formeln hiefür** begegnen uns in der Liturgie der apostol. Constitutionen Kap. 8 folgende:

Nach der Rede des Bischofs sprach der Diacon, indem er einen erhöhten Platz bestieg: *μη τις των ἀκροωμενων, μη τις των ἀπιστων* (a. a. O. Kap. 5). Daselbst Kap. 6 zu den Katechumenen: *προελθετε, οἱ κατηχουμενοι, ἐν*

1) Eigentlich nächtliche Zusammenkünfte waren durch das Gesetz der XII Tafeln und die Verordnung über die Bacchanalien verboten.

[redacted]

εἰρηνῃ. — Kap. 7: προελθετε ἐνεργουμενοι. Zu den Pönitenten Kap. 9: ἀπολυεσθε οἱ ἐν μετανοιᾳ. Die Uebrigen, zur Feier Berechtigten und Verpflichteten, wurden zum Dableiben aufgefordert: μη τις των μη δυναμενων προελθετω.

Die Thüre wurde beim Beginnen der h. Handlung geschlossen und durfte selbst dem sich etwa verspätenden Gläubigen nicht geöffnet werden (a. a. O. Kap. 11).

So finden wir es auch noch in der Zeit des h. Chrysostomus: Homil. 23. in Matth.: μυστηρια δια τουτο τας θυρας κλεισαντες ἐπιτελουμεν, και τους ἀμυητας εἰργομεν. Homil. 3. in Eph. Nro. 4. heißt es von der Entlassung der Pönitenten: ὁσοι ἐν μετανοιᾳ, ἀπελθετε παντες.

Die Nichtbeobachtung der den Mysterien schuldigen Rücksicht wird kirchlicher Seits an Häretikern getadelt. So sagt Tertullian von den Marcioniten: **Quia inprimis, quis catechumenus, quis fidelis, incertum est: pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant; etiam ethnici, si supervenerint, sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, jactabant.** Desgleichen sagt der h. Epiphanius vom Marcion: μυστηρια δηθεν παρ' αὐτῳ ἐπιτελειται, των κατηχουμενων ὁρωντων. (haer. 42 n. 3.) Vgl. noch **Hieron. comment. in Gal. VI, 6.**

Ein gleicher Vorwurf findet sich in der Apol. 2 des h. Athanasius gegen die Arianer: „Sie schämen sich nicht, vor Katechumenen, ja, was noch schlimmer ist, vor Heiden diese Mysterien zu feiern, während doch geschrieben steht, daß man das Geheimniß des Königs verbergen soll, und der Herr geboten hat: Gebet das Heilige nicht den Hunden und werfet die Perlen nicht vor die Säue. Denn diese Mysterien dürfen vor Nichteingeweiheten nicht gefeiert werden (οὐ χρη γαρ τα μυστηρια ἀμυητοις τραγῳδειν), damit nicht etwa die Heiden, welche der Sache unkundig sind, dieselben verspotten, und die Ununterrichteten, zur Neugierde verleitet, geärgert werden." Vergl. die Acten der Synode zu Alexan-

drien vom Jahre 340 bei Harduin. Acta Concil. Parisiis 1715. Tom I p. 579. — Zwei Jahre später, 342, setzt man das zu Rom gehaltene Concil von Bischöfen, welche den Athanasius in die Kirchengemeinschaft aufnahmen. Im Namen dieser Synode erließ Papst Julius 343 ein Synodalschreiben, das Athanasius in seiner zweiten Apologie anführt. Es heißt darin:

„Wir haben vernommen, daß eine Untersuchung angestellt worden ist wegen eines Kelches und eines Tisches im Beisein des Exarchen und seines Gefolges und in Gegenwart von Heiden und Juden. Das wäre uns anfangs unglaublich gewesen, wenn es nicht die Acten verbürgt hätten. Wir staunten darüber, und ich glaube, auch ihr, Geliebte, werdet darüber staunen: Priester, die doch Liturgen der h. Mysterien sind, durften nicht zugegen sein. Aber vor auswärtigen Richtern, in Gegenwart der Katechumenen, und was das Schlimmste ist, vor Heiden und Juden, stellt man eine Untersuchung an über den Leib und das Blut Christi . . . wie groß und schwer diese Verfehlung sei, werdet ihr, wie ich glaube, Alle zusammen einsehen." Bei Harduin. p. 622. — Daselbst p. 783 eine Verordnung der Synode von Laodicäa (372) can. 19 über die Feier der Eucharistie, als einer geheimen.

Der Stellung gemäß, welche die Eucharistie thatsächlich dem Leben gegenüber einnahm, benahmen sich nun auch die Väter in ihren Aeußerungen über dieselbe, sowohl in den mündlichen als schriftlichen.

Hatten sie in ihren Homilien nur vor Gläubigen zu sprechen, so durften sie desfalls keine weitere Rücksicht nehmen[1]); anders, sobald auch Katechumenen unter den Zuhörern waren: dann sprachen sie über diesen Gegenstand „verdeckt und unter Umhüllung," wie Chrysostomus sagt (homil. 40. in I Cor. Nro. 1), den Gläubigen aber immerhin verständ-

1) Chrysost. hom. 24. in I Cor. 40 und 83 in Mtth.

lich genug: ἴσασιν οἱ μεμυημένοι. — Solche Formeln schon bei Origenes: vgl. homil. 9. in Levit. cp. 10 u. s. f.

Gleiche Vorsicht wendete man schriftlich an. Deshalb sagt Clemens Alex. hom. lib. I: „Wissentlich treffe ich eine Auswahl, indem ich zu schreiben Anstand nehme, was ich auszusprechen mich hüte . . . Damit wir nicht als solche erfunden werden, die dem Sprüchwort zufolge dem Knaben das Schwert in die Hände geben [1]."

Die Zurückgezogenheit der eucharistischen Feier in das Innere der Gemeinde und das grundsätzlich beobachtete Schweigen über dieselbe hatte nicht hindern können, daß einige mangelhaftere Gerüchte unter die Heiden kamen, welche das von der Eucharistie Vernommene zu thyesteischen Mahlzeiten (ἀνθρωποφαγία — θυέστεια δεῖπνα), sowie die Agapen zu ödipodeischen Vermischungen (οἰδιπόδειους μίξεις) entstellten. Vgl. Athenag. leg. pro Christ. Nro. 3.

Der Heide Cäcilius bei Minutius Felix im Oct. 9 findet diese Anschuldigungen wegen der nächtlichen, geheimen Feier der Eucharistie wahrscheinlich und nennt deshalb die Christen eine latebrosa et lucifuga natio.

Einfache Autopsie hätte nur vom Gegentheile überzeugen können. Aber hiezu konnte man sich nicht entschließen, da man, wie die obigen Zeugnisse zeigen, durch die Zulassung selbst eine Entweihung zu begehen gefürchtet hätte, sofern der Zuzulassende außerhalb der kirchlichen Verbindung stand. Es geschah ja nicht einmal den Katechumenen, um so viel weniger Heiden, deren Gegensatz man nur zu sehr empfand und empfunden hatte, und denen gegenüber ja gerade das bekannte Verfahren nöthig erschien.

---

1) Der h. Epiphanius in einem Briefe an den Clerus und den Magistrat der Stadt Suedra bezeichnet die Einsetzungsworte der Eucharistie also: τοῦτό μού ἐστι τόδε. Vgl. dieses und andere Beispiele bei Döllinger, die Eucharistie S. 15.

Auch in bildlichen Darstellungen, wie eine 1839 zu Autun in Frankreich aufgefundene Inschrift beweiset.

Das Benehmen der christlichen Apologeten diesen Anschuldigungen gegenüber war deshalb auch keinesweges der Art, daß man durch Eingehen in die Bedeutung der Eucharistie den Ungrund der Schmähung nachzuweisen suchte, sondern dieses geschah vielmehr nur durch Hinweisung auf die streng-sittlichen Grundsätze des Christenthums überhaupt, die dergleichen um so weniger zuließen, da sie schon das Geringste in dieser Hinsicht verurtheilten. Athenag. leg. pro Christ. 32. Tertull. apol. 7.

Diese Vorwürfe wurden aber nicht etwa erst nach der Zeit des Justin [1]) den Christen gemacht, sondern schon lange vorher. Justin wurde 133 Christ. Nun sagt er Apol. 2. Kap. 12, daß er zur Zeit, als er noch Platoniker gewesen, von den den Christen gemachten Vorwürfen gehört habe. Dieselben seien ihm indeß unglaublich vorgekommen wegen der Todesverachtung der Christen: *τις γαρ φιληδονος, ἠ ἀκρατης, και ἀνθρωπινων σαρκων βοραν ἀγαθον ἡγουμενος, δυναιτο ἀν θανατον ἀσπαζεσθαι, ὁπως των αὑτου ἀγαθων στερηθῃ.*

In der Apologie 1. Kap. 26. sagt er von den Häretikern, er wisse nicht, ob sie die ihnen nachgesagten Schandthaten begingen: *λυχνιας μεν ἀνατροπην και τας ἀνεδην μιξεις, και ἀνθρωπειων σαρκων βορας.* Er hatte aber genaue Kenntniß von den Lehren und Einrichtungen der Häretiker, da es in derselben Stelle heißt: *ἐστι δε ἡμιν και συνταγμα κατα πασων των γενομενων αἱρεσεων συντεταγμενον.* Vgl. auch noch Apologie 1. Kap. 27.

1) Rothe, de disciplinae arcani, quae dicitur, in ecclesia christiana origine. Heidelbergae 1841. pag. 27: „Certo videlicet constat, atroces illas calumnias, quas supra attigimus, inde ab illo demum tempore (circa a. CLXX.) Christianis impingi coepisse. Apud Justinum Martyrem adhuc ne levissima quidem vestigia earum emicant, cum tamen, si jam sua aetate tam scelesta facinora Christianis crimini data fuissent, ea silentio nequaquam potuisset.“

Auch andere Apologeten führen diese Vorwürfe auf eine frühere Zeit zurück. So sagt Tertullian Apol. Kap. 7: dicimur sceleratissimi, de sacramento infanticidii, et pabulo inde; et post convivium incesto, quod eversores luminum canes, lenones scilicet tenebrarum et libidinum impiarum inverecundia procurent. Dicimur tamen semper, nec vos, quod tam diu dicimur eruere curatis . . . Census istius disciplinae, ut jam edidimus, a Tiberio est etc. Origenes contra Celsum lib. 6. cp. 27. „Hierin scheint Celsus den Juden ähnlich, die gleich im Anfange als man die christliche Religion lehrte, Schmähungen gegen sie vorbrachten: die Christen schlachteten einen Knaben und äßen sein Fleisch (*καταθυσαντες παιδιον μεταλαμβανουσιν αὐτοι των σαρκων*) und wenn sie die Werke der Finsterniß vollbringen wollten, löschten sie das Licht aus und vermischten sich mit jeder gerade sich darbietenden. So absurd ein solcher Vorwurf ist, so hat er doch einst bei Vielen Glauben gefunden . . . ja auch jetzt lassen sich noch Einige darin täuschen und gehen so weit in ihrem Abscheu gegen die Christen, daß sie sogar ein einfaches Gespräch mit ihnen vermeiden.“

Wie nun einerseits der Mysteriencharakter diese Vorwürfe veranlaßte und bei Uebelwollenden und Unwissenden begünstigte und wie die Väter durch die Art und Weise, wie sie den Vorwürfen begegnen, den Entstehungsgrund derselben, eben diese mysteriöse Zurückgezogenheit bestätigen, so gibt es auch andererseits Aeußerungen der Heiden, welche ihn bekräftigen. So spricht z. B. Lucian v. Samosata von „Einführung neuer Mysterien.“ Vgl. Augusti Denkw. S. 51.

Die Bewahrung des Schweigens über die christlichen Mysterien zeigt sich endlich in der größten Standhaftigkeit bei den Martyrern. Bei Plin. ad Traj. heißt es: necessarium credidi, ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri, per tormenta quaerere (von dem den Christen zur Last Gelegten). Vgl. Lienhardt de antiq. lit. etc. p. 302.

Anmerkung: Schriften und Anschauungsweise der Protestanten über diesen Gegenstand: Tenzel, in einer Dissertation zu Wittenberg 1683, gegen Schelstrate. — Nach Venema's h. e. 14, 202 bezog sich die Arcandisciplin auch auf Dogmen. — Mosheim, comment. de rebus christ. ante Constantin. M. p. 303. sq. nimmt eine dreifache Arcandisciplin an: 1. gegen Nichtchristen, 2. gegen Katechumenen, 3. gegen Christen und Nichtchristen mit Ausnahme einiger Wenigen, mit höherem Geiste begabten. Andere leiten dieselben aus den griechischen Mysterien ab, und zwar a. aus Nachahmung (Planck, Geschichte der christlichen Gesellschaftsverfassung I. p. 206. seq. b. aus dem Drange der Zeitumstände. (Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte I. p. 285 und 286. ed. 3.) — Kestner, die Agape oder der geheime Weltbund der „Christen," Jena 1819, sieht in dem Christenthume der früheren Jahrhunderte einen geheimen Bund unter Clemens von Rom, durch gemeinsame Geheimlehren und Gebräuche verbunden. — Neander, allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, I. 357. Nro. 1: „Dergleichen mystisches Spiel und Gepränge gab nachher die Veranlassung zur Erfindung der unklaren und ungeschichtlichen Idee von einer Arcandisciplin, aus der man eben, weil sie etwas so Unbestimmtes und Grundloses war, Alles machen konnte." Vgl. über diese Angaben: **Frommann**, de disciplina arcani etc. Jenae 1833. Er leitet sie vom Judenthum ab. — **Rothe**, de disciplinae arcani, quae dicitur, in ecclesia christiana origine. Heidelbergae. 1841. Er sagt S. 27: „disciplinam arcani vere sic dicendam circa annum 167 in ecclesia christiana emersisse." Er leitet sie aus dem Katechumenat ab. Augusti, Denkw. Bd. 4. S. 51: „Aus vielen Stellen des Origenes, Tertullian, Lactanz, Cyrill v. Jerusalem, Basilius des Gr. geht deutlich hervor, daß man in den ersten 4 Jahrhunderten sowohl die eigenthümlichen Dogmen, als auch die Gebräuche bei der Taufe und dem Abendmahle nicht nur vor Profanen, d. h. Juden und Heiden, sondern auch

vor Katechumenen geheim hielt, und Tertullian hält es für eine unverantwortliche Ketzerei, wenn man die Katechumenen sogleich und ohne nähere Vorbereitung in alle Geheimnisse einweihe.“ (Vgl. daselbst noch S. 57.)

(Lauter verschiedene Ansichten einer nicht sowohl unklaren, als unklar gemachten Sache.)

§ 9.

Gebetsgeist und integrirende Theile des Opfers.

Das Lebensgesetz des Christenthums, der auf dem Glauben ruhenden und in Einheit sichtbaren Liebe hat als eigenthümlich christliches auch seine eigene Voraussetzung, und nur dem Christenthume zukommende Unterlage: die Demuth (vgl. Hirschers Moral, 4. Aufl. Bd. III. S. 165 ff.), wie sie sich ihrerseits wiederum auf die allseitige Hülfsbedürftigkeit des Menschen stützt, zur Anerkennung dieser Hülfsbedürftigkeit und zur Ergreifung des in Christo, dem menschgewordenen Sohne Gottes, gegebenen Heils auffordert.

Darum ist der Grundcharakter des Gebets, als der Hinwendung dieser Hülfsbedürftigkeit zur göttlichen Abhelfungsbereitwilligkeit wesentlich einmal demüthig, und dann, im Hinblick auf die in Christo gegebene Quelle dieser göttlichen Hülfe, in seinem Namen vollzogen. Dadurch ist dann noch ein weiteres Moment gegeben: die Stellung des Menschen, als des Hülfsbedürftigen, ist eine solche, daß er sich wesentlich in dieser Hinsicht erfaßt mit dem Blicke auf das Ganze und Allgemeine; er theilt nicht allein dieselbe Abhängigkeit und Bedürftigkeit mit allen seinen Mitbrüdern, sondern für Alle ist auch eben nur in Christo und seinem Namen die Abhülfe gegeben, d. i. sein Gebet geschieht im Bewußtsein der Zusammengehörigkeit mit den in Christo zu einer Gemeinschaft vereinten Menschen.

Dieser Grundcharakter des Gebetes muß am meisten sichtbar werden da, wo das Grundgesetz des Christenthums, die

Liebe, am deutlichsten ausgesprochen ist — in der Feier der Eucharistie [1]). Das liturgische Gebet muß ganz besonders vom Geiste der Liebe, Demuth, Gemeinschaft in Christo, die Alles von ihm und durch ihn hofft, getragen sein.

Betrachten wir diesen Geist nach dem mehrgenannten ersten vollständigen Formulare in den apostolischen Constitutionen Kap. VIII, mit welchem wir die wenigen, sparsamen Bemerkungen des Justin, wo und sofern sie entsprechen, füglich verbinden, so ergibt sich Folgendes:

Aller Ruhm, alle Ehre und Anbetung gebührt Gott allein, dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste in Ewigkeit. Zu ihm wendet also das Gebet in seinen Schlußpunkten zurück und concentrirt in demselben die Dankbarkeit für die einzelnen Wohlthaten und gnädigen Führungen Gottes. (Apost. Const. a. m. O. — Justin, Apol. I. 65 u. 67.)

Ihm ist die gesammte Menschheit nach ihrer allseitigen Bedürftigkeit und der Einzelne nach seiner individuellen Lage zu Dank verpflichtet, weil von ihm abhängig. Diese Abhängigkeit ist von Seiten des Menschen eine erkannte und anerkannte, und er ist es, der auch für die übrige Schöpfung sich dankend ausspricht, welche, gleiche Abhängigkeit theilend, dieselbe jedoch nicht auszusprechen im Stande ist.

1) Was zunächst den Menschen betrifft, so bedarf er in seiner geistigen Sphäre, nach seiner erkennenden Seite der Erleuchtung von Oben, damit er die Wahrheit erkenne (τα ἀληθη μαθοντες. Justin, Kap. 13 der Apol. I.) Daselbst

---

1) Bezeichnend ist hier wiederum, daß der h. Johannes, der das Grundgesetz der Liebe, aus welchem die Einsetzung der Eucharistie hervorging und dessen Träger dieselbe sein sollte, auch das Gesetz der mit der Liebe verbundenen Demuth am concretesten hervorhebt durch die Erzählung des Akts der Fußwaschung. — (Vgl. über die letztere und ihre Bedeutung: Maier, Comm. zu Joh. Bd. II. S. 289.)

[redacted]

Kap. 65 heißt es: „Dort sind wir versammelt, gemeinschaftliche Gebete verrichtend für uns selbst, die Getauften und die Christen an allen Orten, damit wir der Erkenntniß der Wahrheit immer mehr gewürdigt und durch Werke als gute Befolger und Bewahrer der Gebote erfunden werden mögen."

Darum in dem Vorbereitungsgebete für die Gläubigen (Constitt. der Apostel, Kap. 11) die Bitte, „daß der Herr seine Heerde von aller Unwissenheit befreien und ihr eine dem Opfer würdige Gesinnung verleihen wolle: eine heilsame Furcht und eine innige Liebe und Ernst."

Für diejenigen, welche noch nicht zur christlichen Erkenntniß gelangt, „die da draußen sind und im Irrthum befangen," wird gebetet, daß auch sie zur Anerkenntniß der Wahrheit gelangen möchten (Constt. app. a. a. O. Kap. 10), sowie für diejenigen, welche bereits den Anfang im christlichen Erkennen und Leben gemacht haben, für die Katechumenen, „daß der Herr sie vollenden und zum Vollalter führen wolle." (Daselbst).

Die Fortdauer in dieser Erkenntniß Gottes sammt dem Beharren im Guten kommt von ihm; weshalb die Bitte um diese Gnade. (Ebendaselbst.)

Die fortdauernde Vermittelung und Zuwendung der göttlichen Wahrheit erscheint darum mit der Feier der Eucharistie um so mehr verbunden, da Christus, der göttliche λογος, die Wahrheit und das Leben, hier in seiner ganzen Ungetheiltheit gegenwärtig ist; nicht allein als ewiger Hoherpriester und König seines Gottesreichs, sondern auch als ewiggeltender Prophet desselben, um all' und jedem Bedürfnisse der Seinigen gnadenvoll entgegenzukommen.

Es wurde daher vom Anfang in der Kirche die Verkündigung des göttlichen Wortes mit der Opferfeier der Eucharistie verbunden, so zwar, daß das Wort der Offenbarung in seiner gegebenen Form den Gläubigen in einzelnen Abschnitten vorgelegt und damit sodann eine weitere Einführung desselben und Durchdringung zum Zwecke

der Ausführung und Darstellung im praktischen Leben verbunden wurde.

„An dem von der Sonne benannten Tage“ — heißt es bei Justin Apol. I. 67 — „wird von allen Stadt- und Landbewohnern eine Zusammenkunft gehalten, und darin werden die Denkwürdigkeiten der Apostel und die Schriften“ — also A. und N. Testament — „so weit es angeht[1], vorgelesen. Hat der Vorleser geendigt, so hält der Vorsteher eine ermahnende und zur Nachahmung des Gehörten aufforderndе Anrede.“ (Vgl. Constt. app. VIII. 5.) Denn im Leben soll sich die Lehre bewahrheiten und „in Werken“ (δἰ ἐργων. Vgl. Justin Apol. I. Kap. 16) erfüllen. Die Gläubigen sollen „als Bewahrer der Gebote und gute Bürger“ erfunden werden. (Kap. 65.)

Diese Harmonie zwischen Glauben und Leben ist für den Christen Bedingung seiner Theilnahme: *πιστευοντι ἀληϑη εἶναι τα δε διδαγμενα ὑφ ἡμων ...... και οὑτως βιουντι ὡς ὁ Χριστος παρεδωκεν.* Kap. 66.

Das **endliche Ziel** ist, durch diesen fortwährend genährten und im Leben bewährten Glauben „das ewige Heil“ zu erlangen (*ὁπως την αἰωνιαν σωτηριαν σωϑωμεν.* ibid. Kap. 65.)

Durch die Vorlesung des A. und N. T. wurde in dem christlichen Bewußtsein die Zusammengehörigkeit beider, die Einheit des Offenbarungsbewußtseins erhalten, und dieses Bewußtsein selbst nach seinen einzelnen Momenten näher bestimmt und erläutert. In der Herstellung der Fakta aus dem A. T. in ihrer Beziehlichkeit zu dem Erlöser und seinem Erlösungswerke im N. B. sind namentlich die alten Homileten stark.

2) Wie das geistige Leben in seiner Abhängigkeit von Gott erkannt wird, so auch das **leibliche**.

---

1) *μεχρις ἐγχωρει* = Abschnitt, Pericopenweise.

Darum der Dank für die Gnade der **Geburt** (ὑπερ *του γεγονεναι.* Justin, Apol. I. 13. vgl. auch **Constt. app. VIII 12**), und alles dessen, was zur leiblichen Fortführung des Lebens geschenkt ist — „Gesundheit der Luft," „Gedeihen der Früchte" u. s. f. Const. der Ap. VIII. 12. — Nach Ablauf des jetzigen Lebens die Wiedererweckung zur Unvergänglichkeit (Justin, Apol. I. 13), welche, wie wir § 1 gesehen haben, von den Vätern mit dem Genusse der Eucharistie in Verbindung gesetzt wird.

3) Nicht allein der einzelne Mensch nach seiner geistigen und leiblichen Seite wird von Gott abhängig erkannt, sondern auch die ganze Familie der Menschen in ihren verschiedenen Funktionen und Stellungen, welche die einzelnen Glieder in derselben in Bezug auf das Ganze einnehmen.

Gott ist der Eine Herr und Vater Aller, und von ihm hat all' und Jeder, der auf Erden seine Vaterstelle (*πασα παρτια*) [1] zu vertreten hat, seine Bevollmächtigung, wie seinen Ursprung, während er selbst keinem Anfang, keinem höheren König und Herrn unterworfen ist.

Die Stellvertretung Gottes auf Erden ist eine doppelte, in ewigen und zeitlichen Interessen. Die Diener für beide, für die Kirche und den Staat, haben von ihm, als der Quelle aller Macht, die Hülfe für würdige Verwaltung der ihnen anvertrauten Gewalt anzusprechen.

Voraussetzung und gleichsam nothwendige geistige Atmosphäre für ein ersprießliches, christliches und beharrliches Wirken ist Ruhe und Friede. Für diese Güter wird darum vor Anderen gebeten. **Constt. app. cap. 10.** — Sodann:

a. Für die heilige, katholische und apostolische Kirche, von einem Ende der Welt bis zum andern sich er-

1) *ἐξ οὐ πασα πατρια ἐν οὐρανῳ και ἐπι γης ὀνομαζεται.* Constt. app. VIII. 12. (Vgl. Ephes. 3, 15.)

streckend, damit der Herr sie unerschüttert und unbestürmt bewahre bis zum Ende der Welt. (a. a. O. Kap. 12.)

b. Für den gesammten Episcopat. Kap. 10. „Für Alle, die das Wort der Wahrheit richtig verwalten und ausspenden.“ Kap. 12. „Damit sie Gott ihrer Kirche in Gesundheit, Ehre und bis zu späten Tagen erhalte.“ Kap. 10.

c. Für den eigenen bischöflichen Kreis. Für sich selbst betet der Bischof, mit so hoher Stellung betraut und die erhabenste Handlung vollziehend, gerade im Hinblick auf dieselbe, und das, was er als Mensch ist, in ächt christlichem Geiste: „für seine Nichtigkeit.“ (οὐδενιας.) Kap. 12.

d. Für die Priester: „daß sie Gott vor allem Bösen bewahren und sie in Gesundheit und Ehre erhalten wolle.“ Kap. 10.

e. Für die Diaconen und „alle in Christo Dienstthuenden.“ Es folgen nun die übrigen Ordnungen der Kirche.

f. Für die Staatsordnung: für das Staatsoberhaupt und die an der Regierung des Staates Betheiligten.

Für das Heer: „damit unsere Angelegenheiten im Frieden bleiben.“ Kap. 12 u. 13.

g. Für das gesammte Volk (vgl. auch Kap. 11): „damit du es zum Lobe deines Gesalbten zu einem königlichen Priesterthum, zu einem heiligen Volke machest.“ [1])

Für die Stadt und ihre Bewohner. Kap. 12.

h. Für den Nachwuchs in der Kirche: die Katechumenen, sowie für diejenigen, welche auf dem Wege der Buße dem kirchlichen Leben wieder gewonnen werden sollen: die Pönitenten. Kap. 6. 8. 12.

i. Für alle irgendwie Bedrängten und Preßhaften: zunächst also für die Energumenen. Kap. 7 u. 12.

1) So ist denn auch hier des allgemeinen Priesterthums (1 Petr. 2, 9) aller Christen gedacht, und dabei tritt die hierarchische Ordnung doch scharf hervor.

Für alle leiblich Geplagten: Kranken, in Sclaverei Gehaltenen, die um des christlichen Namens willen im Kerker, im Exil, in Bergwerken Befindlichen und Verfolgten überhaupt.

Dann auch für die den Wechselfällen des Lebens mehr Ausgesetzten: Reisenden u. s. w. Kap. 10. 12. Kurz: „für jede christliche Seele.“ Kap. 10.

k. Dann weiters für die Ausübung besonders christlicher Tugend, wie der Feindesliebe. Kap. 10 u. 12. Namentlich wird aber auch alle Tugend als wesentlich christliche aufgefaßt: ἡ κατ' εὐσεβειαν ἀρετη. Kap. 10. — Für besondere Stände und Verhältnisse im Leben, insofern sie namentlich der kirchlichen Seite zugewandt sind: für den Ehestand, die Jungfrauen, Wittwen, Waisen. Für die, welche ein eingezogenes und erbauliches Leben führen. Kap. 10. — Für diejenigen, welche in der Kirche Gaben und Almosen den Armen geben. (Daselbst.)

l. Endlich auch die Hingeschiedenen werden der Barmherzigkeit Gottes empfohlen. Kap. 12 u. 13. Vgl. Cyrill. myst. cat. V. No. 9, namentlich auch No. 10, wo er einem dem Opfer für die Hingeschiedenen gemachten Einwurfe begegnet.

4) Wie der Christ sich in seinem Bedürfen abhängig weiß von Gott, und diese Abhängigkeit demüthig und dankbar anerkennt, so spricht er auch für die in der Naturordnung niedergelegte Liebe und Güte Gottes seinen Dank aus, und führt ihre Abhängigkeit, sowohl ihrem Dasein, als ihrer Erhaltung nach, auf ihn zurück. Constt. app. VIII. 12.

Gott schuf und erhält Alles durch den Sohn, den Verkünder seines großen Rathschlusses, seinen Hohenpriester, den König und Herrn der ganzen Natur, der vor allen Dingen war und durch den alle Dinge sind. Er schuf

a. die gesammte Erscheinungswelt. Die Erde ruht auf dem göttlichen Willen. — Von der Erde ist das große

Meer gesondert und beide sind mit Lebendigem erfüllt. — Die Sonne ist aufgestellt zur Herrscherin des Tages, der Mond zum Beherrscher der Nacht sammt dem Chore der Gestirne. — Dank für die Schöpfung der Elemente und Anerkennung ihres Nutzens für alles Lebendige. — Wechsel der Jahreszeiten [1]) u. s. w. (Alles dieses in eben so großartigen als freundlichen Zügen gezeichnet.)

Bezeichnend ist, was über die Stellung und Bedeutung der Naturordnung gesagt ist. Vgl. die folgende Nro. 5. d.

b. Die Geisterwelt: Cherubim, Seraphim, Aeonen und Heere, Kräfte und Mächte, Herrschaften und Throne, Erzengel und Engel.

Der Mensch, als die Vereinigung von Natur und Geist, vertritt hier vor Gott beide und spricht endlich

5. seinen Dank uns für die Schöpfung, Erhaltung, Führung des Menschen und seiner Geschichte. (a. a. O. Kap. 12.)

a. Bei der Schöpfung wurde der Mensch mit einer unsterblichen Seele und einem der Zerstörung nicht unterworfenen Körper versehen und zum Herren der Schöpfung aufgestellt. „Bei seiner Schöpfung gabst du ihm ein innewohnendes Gesetz, damit er in und bei sich selbst die Saamen der Gotteserkenntniß habe."

b. Einsetzung in das Paradies. Fall des Menschen. Gott bleibt dem Geschlechte dennoch zugewandt.

c. Wohlgefallen an den Guten: Abel, Seth, Enoch, Noe, Abraham, Melchisedek („ihn hast du zum Oberpriester deines Dienstes eingesetzt"), Isaac, Jacob, Joseph. Strafe über die Bösen: Untergang der sodomitischen Pentapolis.

d. [2]) Als die Menschen das natürliche „Gesetz verdorben

1) Justin deutet Aehnliches an Apol. I. 13. . . ποιοτητων των γενων και μεταβολών ὡρων.

2) Παραφθειραντων δε των ἀνθρωπων τον φυσικον νομον, και

und die Schöpfung bald (von dir) unabhängig geglaubt, bald über Gebühr verehrt, und dir, dem höchsten Gott gleichgestellt hatten, da ließest du sie nicht in diesem Irrthume, sondern gabst deinem h. Diener Moyses das geschriebene Gesetz zur Unterstützung des natürlichen, und zeigtest, daß die Schöpfung Dein Werk seie und vertilgtest den Irrthum der Vielgötterei."

e. Die Erlösung in Christo. — Geschichte Christi. — Einsetzung der h. Eucharistie.

6. Fortsetzung der Feier der Eucharistie. Sie vollzieht sich in 3 wesentlichen Momenten [1]):

a. Die Opferung: Aus dem Kreise der natürlichen Gaben werden die von Christo bestimmten Elemente des Brodes und Weines ausgeschieden und Gott geopfert.

Justin Kap. 65: „Darauf wird dem Vorsteher der Brüder Brod und ein Becher mit Wasser gemischten Weines (ποτηριον ὑδατος και κραματος. Vergl. Kap. 67) gebracht.

In den apost. Constitutionen VIII. 12: „Danach bringen die Diaconen die Opfergaben dem Bischof zum Altare [2])."

(Nach Cyrill, myst. Cat. V. Nro. 2. geht eine Handwaschung [das heutige Lavabo] vorher, sowie auch eine Reinigung beim Eintritt in die Kirche stattfand:

„Ihr sehet nämlich den Diacon dem Opfernden (τῳ ἱερει) und den den Altar umstehenden Priestern Wasser dar-

---

την κτισιν, ποτε μεν αὐτοματον νομισαντων, ποτε δε πλειω ἠ δει τιμησαντων, και σοι τῳ Θεῳ των παντων συνταττοντων: οὐκ ειασας πλανασθαι κ. τ. λ. Ed. Cotelerii p. 406.

1) Ἐσθιοντων δε αὐτων, λαβων ὁ Ιησους τον ἀρτον, και εὐλογησας ἐκλασε, και ἐδιδου τοις μαθηταις κ. τ. λ. Matth. 26, 26.

2) Der Bischof ist angethan mit einem, der h. Handlung entsprechenden, Festkleide (λαμπραν ἐσθητα). — Er bezeichnet sich zu Anfang der h. Handlung „mit dem Zeichen des h. Kreuzes." Ihn umstehen die Priester zur Rechten und Linken, wie Schüler ihren Lehrer. Apost. Const. a. a. O.

reichen, um die Hände damit zu waschen. Das geschieht durchaus nicht deshalb, um körperlichen Schmutz abzuwaschen. Nicht deshalb, sage ich: Denn davon hatten wir uns gleich beim Eintritt in die Kirche gereinigt.)

b. Der Consecrationsact und die dazu gehörigen Danksagungs- und Segensgebete (εὐχαι κ. εὐχαριστιαι.)

Justin Apologie I, 65: „Er (der Vorsteher) nimmt dieses (ihm Dargereichte, vgl. oben a.) und sendet dann ein Lob- und Preisgebet zum Vater aller Dinge im Namen seines eingebornen Sohnes und des h. Geistes, und verrichtet für die empfangenen Gaben ein ausführliches (ἐπι πολυ) Danksagungsgebet." Nach der Vollendung der Gebete ruft das ganze versammelte Volk: Amen.

Daselbst Kap. 67: „Der Vorsteher verrichtet dann Gebet und Danksagung mit Kraft und Innigkeit[1]), und das Volk ruft einstimmig: Amen."

Die Ausführlichkeit und kraftvolle Innigkeit (ἐπι πολυ — ὁση δυναμις), die nach dem Berichte des Justin schon zu seiner Zeit den Consecrationsgebeten eignete, sehen wir auch Const. Apost. 8, 12. (Vgl. die einzelnen Punkte derselben, wie sie oben geordnet sind.)

Es eröffnen sich daselbst diese Gebete mit den noch heute vor der sog. Präfation üblichen Eingangsworten (vgl. Cyrill. myst. cat. V. Nro. 4 und 5):

Der Bischof: „Empor Euer Herz!"

Alle: „Wir haben es zum Herrn erhoben."

Der Bischof: „Lasset uns dem Herrn danksagen!"

Alle: „So ist es würdig und recht."

Bischof: In Wahrheit ist es würdig und recht u. s. f.

Hinsichtlich des Einsetzungsactes verhält sich der Liturg referirend und bittet Gott: „daß er seinen h. Geist herab-

1) So etwa das εὐχας ὁμοιως και εὐχαριστιας ὁση δυναμις αὐτῳ (vgl. auch Kap. 13 der Apol.) zu geben.

sende, damit er Brod und Wein mache[1]) zum Leibe Christi.“ (Die sog. ἐπικλησις oder invocatio.)

Ist die Consecration nebst den sie umgebenden Gebeten und Fürbitten vollendet, so mahnt der Diacon zur Aufmerksamkeit auf den nun folgenden Empfang.

c. Communion. Dieselbe wird vom Bischof eingeleitet durch die Hinweisung auf die Heiligkeit des Actes mit den Worten (vgl. Cyrill. a. a. O. No. 19):

„Das Heilige den Heiligen!“

Die Antwort des Volkes geht in den bezeichneten Gedanken weiter ein:

„Ein Heiliger, Ein Herr, Ein Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters, gepriesen in Ewigkeit. Amen.“

Daran schließt sich die Doxologie (Luc. 2, 14) und das Hosianna (Matth. 21, 9)[2]).

Justin unterscheidet nach damaligem und überhaupt früherem Gebrauche den Act der Communion in διδοασις und μεταληψις, Darreichung (in die Hände des Theilnehmenden) und eigentlichen Empfang[3]). Apol. 1, Kap. 65 und 67.

---

1) Der Ausdruck hiefür ist in den apostol. Const.: ἀποφηνῃ. Bei Cyrill. a. a. O. Nro. 7 steht dafür ποιησῃ.

2) Jetzt ist das Erstere in den vorbereitenden Theil der Messe gerückt (Gloria); die letzteren Worte sind nunmehr nach dem Sanctus eingeschoben (Benedictus.)

3) Cyrill. myst. cat. V. 21: „Wenn du nun hinzugehest, so geschehe dieses nicht mit ausgestreckter Fläche der Hand, auch nicht mit auseinandergehaltenen Fingern, sondern mache deine linke Hand zum Thron der rechten, welche den Herrn aufzunehmen im Begriffe ist. In die Höhlung derselben empfange den Leib Christi und sprich dazu: Amen. Heilige dann deine Augen durch vorsichtige Berührung mit diesem h. Leibe und genieße ihn dann. Gib aber wohl Acht, daß Nichts davon verloren gehe. Denke nur, was davon verloren geht, gehe an deinen eigenen Gliedern verloren . . . . 22: Nachdem du Theil genommen hast am Leibe Christi, nähere dich auch dem Kelche seines Blutes, nicht mit ausgebreiteten Hän-

Nach den apostol. Constitutionen communicirt zuerst der Bischof, dann die Priester u. s. f.

Der Bischof reicht (vgl. Cyrill. l. c. Nro. 21 und 22) vom consecrirten Brode dar mit den Worten:

„Der Leib Christi."

Der Empfangende spricht: Amen.

Der Diacon reicht den Kelch mit dem consecrirten Weine unter der Formel:

„Das Blut Christi, der Kelch des Lebens."

Der Empfangende erwidert: Amen.

Während der Distribution wird der schöne 33. (34.) Psalm gesungen [1]) „schmecket und schauet, wie freundlich der Herr ist."

Das Uebriggebliebene, wenn Alle (παντες και πασαι) communicirt haben, sollen die Diaconen in das hiefür bestimmte und mit der Kirche zusammenhängende Nebengebäude, Pastophorium (vgl. 2, 57 der Apost. Const.) tragen.

Die Danksagung (Apost. Const. 8, 14) ist der gewöhnlichen Fassung unserer heutigen **Postcommunio** ähnlich. (Vgl. Cyrill a. a. O. Nro. 22.)

---

den, sondern geneigt, in anbetender und ehrerbietiger Stellung und sprich: Amen. Auch durch die Theilnahme am Blute Christi wirst du geheiligt. Wenn dir davon noch Feuchtigkeit an den Lippen hängt, so berühre sie mit den Händen und heilige damit die Augen, die Stirne und die übrigen Sinne ....

1) Cyrill. a. a. O. 20. Danach höret ihr die Stimme des Psalmsängers, der euch in göttlichem Liede zur Theilnahme an dem h. Geheimnisse einladet, mit den Worten: „Schmecket und schauet, wie freundlich der Herr ist." Unterwirf das Urtheil hierüber nicht deinem fleischlichen Gaumen, nicht also: sondern einem zweifellosen Glauben. Denn die Genießenden werden ja nicht aufgefordert, Brod und Wein zu schmecken, sondern das Antityp desselben: den Leib und das Blut Christi.

In den apostol. Constitt. heißt es: λεγεσθω, dies könnte auch „recitirt" bedeuten.

Schluß: Der Segen des Bischofs und die Entlassung der Gemeinde durch den Ruf des Diacons: Gehet im Frieden!

Anmerkung. Der Gebrauch des „Vaterunsers“ findet sich nicht in der Liturgie der apostol. Constitutionen, aber bei Cyrill. a. a. O. Nro. 11—18.

II.

Recensionen und Anzeigen.

1.

Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften. Eine Streitschrift gegen die Kritiker unserer Tage von Heinrich W. J. Thiersch. Erlangen. Verlag von Carl Heyder. 1845. XXVIII und 443 Seiten.

Wenn in der neuern Zeit die Kritik bei einem größern Theile der protestantischen Theologen eine destruktive Tendenz verfolgt und der Angriff auf die neutestamentlichen Schriften bereits eine solche Ausdehnung gefunden hat, daß kaum noch etliche Briefe unseres Canons von dem Verwerfungsurtheil verschont geblieben sind, so muß es großes Interesse erwecken und als eine freudige Erscheinung begrüßt werden, daß von eben dieser Seite her ein Gelehrter auf den Kampfplatz tritt, der für die Vertheidigung der Echtheit des ganzen neuen Testaments einsteht. Mag man auch die Ansichten des Herrn Verfassers, soweit sie untergeordnete Bestimmungen betreffen, nicht in allen Stücken billigen, oder in dieser Hinsicht, sowie auch bei den Hauptfragen, die volle Evidenz der Beweise, rein wissenschaftlich angesehen, nicht zugestehen, so kann dadurch das freudige Interesse an seinem Werke doch nicht vermindert werden.

[redacted]

Herr Thiersch geht, wie schon der Titel seines Buches es ankündigt, von der Präsumtion aus, daß es, troß allem, was in neuester Zeit für und gegen die Echtheit neutestamentlicher Schriften geschrieben worden ist, der Herstellung des historischen Standpunktes für die Untersuchungen auf diesem Gebiete erst noch bedürfe. Er ist hiebei keineswegs gemeint, als ob nur die Gegner der Authentie in ihren kritischen Versuchen der sichern historischen Grundlage ermangelten, sondern es geht sein Urtheil dahin, daß in der Regel auch die Vertheidiger, wenn sie auf specielle Fragen der Urgeschichte eingehen, mit Beweisführungen sich behelfen, welche nur um weniges befriedigender sind als die auf der andern Seite gewöhnlichen. Es kann nicht geläugnet werden, daß ein solcher Vorwurf vielfach zutrifft, aber es ist doch auch hinlängliche Berechtigung vorhanden, sich gegen die große Allgemeinheit auszusprechen, in welcher er gegen die letztere Klasse der Kritiker gerichtet wird. Was näher seinen Standpunkt betrifft, so ruht seine Kritik auf dem festen Glauben an die Thatsachen des Christenthums und dessen Lehre, und er hat die Ueberzeugung, es enthülle sich von dem Glauben an die Erlösung und von der Erfahrung ihrer Wirkungen aus dem Christen ein höheres, der in der Sphäre der niederen Empirie weilenden Kritik unvernehmbares, Kriterium für die Wahrheit und Echtheit jener heiligen Schriften, welche von der Thatsache der Erlösung ursprüngliches Zeugniß ablegen. Jedem Einzelnen, wenn er sein Inneres den Wirkungen des Geistes zugänglich erhalte, müsse es möglich sein, das ganze neue Testament an diesem höchsten Kriterium erprobt zu finden, und eine Gewißheit zu erhalten, die sich auch auf die einzelnen Bücher als echte Documente des Urchristenthums erstreckt. Wenn er nun aber dieses religiöse Kriterium nicht ausschließlich geltend macht, und die Nothwendigkeit der hinzutretenden empirischen Forschung feststellt, so will er die kritische Entscheidung weniger von einzelnen Momenten abhängig machen, wie solche als äußere und innere Gründe

gewöhnlich in Anwendung kommen, als vielmehr von allgemeinen historischen Zuständen und Verhältnissen, unter welchen die älteste christliche Literatur entstanden und von welchem sie abhängig werde.

Diesem gemäß entwirft er sich (S. 3 f.) den Plan der Untersuchung, wie folgt: „Ich glaube die Hauptpunkte der Untersuchung, auf welche es hier ankommt, richtig herausgefunden zu haben, wenn ich zuerst das neue Testament von Seiten seiner sprachlichen Form betrachte und das Verhältniß derselben zu den andern Formen der hebräischen und griechischen Literatur darstelle, mit welchen es in genetischem Zusammenhange steht (Kap. 1); wenn ich sodann, auf die angefochtensten Bücher des neuen Testaments eingehend, zu zeigen suche, wie aus den Zuständen und Bedürfnissen der ersten Christenheit die Entstehung gerade dieser vier Evangelien sich begreifen und ihr Verhältniß zu den Briefen wie zu einander in den wesentlichen Punkten, in welchen die eigentlichen Schwierigkeiten wurzeln, sich rechtfertigen läßt. (Kap. 2, 3 und 4.) Ist auf diese Weise dargethan, inwiefern das gegenseitige Verhältniß neutestamentlicher Schriften ein harmonisches ist und die einen mit den andern bestätigend ineinandergreifen, so wird es darauf ankommen, sie in ihrem Verhältniß zu den nichtchristlichen oder häretischen Tendenzen aufzufassen, deren nothwendige Bekämpfung namentlich für die meisten neutestamentlichen Briefe Anlaß der Abfassung war, und diese im neuen Testament bestrittenen irrthümlichen Elemente müssen als durchaus eigenthümlich und entsprechend dem apostolischen Jahrhundert erkannt werden, mit Hinweisung auf ihren Zusammenhang mit vorchristlichen Tendenzen und auf ihre charakteristische Unterschiedenheit von den häretischen Verirrungen des zweiten Jahrhunderts, deren Vermengung mit den Erscheinungen des ersten zu den folgenreichsten Mißgriffen der neueren Kritik gehört. (Dieß alles in Kap. 5.) Endlich gehört es zu den größten Aufgaben kritischer Forschung, die apostolische Literatur im Verhältniß zur kirchlichen Literatur der

folgenden Zeiten, zunächst des zweiten Jahrhunderts richtig aufzufassen, und zu prüfen, welche Gewähr für die Echtheit der im Schooße der Kirche aufbewahrten Apostelschriften in dem ganzen innern Zustand der Kirche des zweiten Jahrhunderts, in ihren Gebräuchen, Tendenzen, Ueberzeugungen und direkten Aussagen gegeben ist. So wird die Untersuchung über die Bildung des neutestamentlichen Canon und das Gewicht, welches der Ueberlieferung und dem Zeugniß der Kirche in Betreff desselben beizumessen ist, den Schluß unserer Erörterungen bilden (Kap. 6)."

Der Herr Verfasser stellt sich in Aussicht, daß sein Standpunkt eine ungünstige Begegnung erfahren werde. „Es kann mir," sagt er S. 4 in dieser Beziehung, „nicht besser gehen als jedem, der mit mir die gleichen Ueberzeugungen theilt und mit diesen Ueberzeugungen auf dem Gebiet theologischer und namentlich kritischer Wissenschaft aufzutreten wagt; es erheben sich von jener Seite her gegen uns die immer wiederkehrenden Vorwürfe der Unwahrhaftigkeit und Unwissenschaftlichkeit; und wenn man nicht beides zugleich uns anzurechnen bereit ist, so stellt man uns doch das Dilemma: entweder als Sophisten uns zu bekennen, die auf bewußte Weise mit Rechnung auf die Ignoranz und die geheimen Neigungen Vieler im Publikum für eine unhaltbare Sache kämpfen, oder uns selbst als unwissend und geistesschwach zu demüthigen, als unfähig, die hohe Weisheit und streng wissenschaftliche Evidenz der neuern Kritik zu würdigen."

„Nichts destoweniger," fährt er fort, „wage ich, beiden Vorwürfen mit dem höchsten Gleichmuth eines bessern Bewußtseins entgegenzugehen und suche zur Verständigung mit solchen, die ihr absolutes Verdammungsurtheil noch einen Augenblick suspendiren können, Folgendes zu bemerken."

„Was den Vorwurf der Unwahrhaftigkeit anbetrifft, so wäre er fürs erste ein sehr nichtiger und aus der Luft gegriffener, wenn er besagen sollte, daß es uns daran gelegen sei, dem Publikum durch künstliche Mittel die Einwürfe der

Gegner zu verhüllen und es über deren Gewicht durch Ignoriren zu täuschen. Sie haben selbst hinlänglich dafür gesorgt, ihre Gedanken unter die Leute zu bringen und haben es in der That dahin gebracht, daß die Sätze der destruktiven Kritik und ihre Hauptbeweise nachgerade trivial genug geworden sind und zu den gewöhnlichen Bestandtheilen auch der oberflächlichsten theologischen Bildung gehören. Sie haben das erste Wort gehabt, sie führen in Zeitschriften und so weiter fortwährend das große Wort, mögen sie nun auch Andere reden, und uns die Sache in unserer Weise darstellen lassen, ohne die Klage zu erheben, daß man ihnen nicht gehörig Zeit und Gelegenheit zur Einrede gestatte. Will man mir aber vorwerfen, ich hätte mir selbst in kindischer Aengstlichkeit die Schwere und den Nachdruck der jenseitigen Beweise verborgen und mich in einer Selbsttäuschung darüber zu erhalten gesucht, so muß ich mich darauf berufen, ob nicht Kenner eben aus meinen Untersuchungen sich überzeugen werden, daß ich den Ungeheuern der Kritik so ziemlich oculo irretorto ins Angesicht geschaut habe. Außerdem wird man die Punkte herausfinden können, wo ich ein Problem, das ich nicht zu lösen vermag, auch keineswegs für gelöst ausgebe, und es mir versage, mir oder den Lesern über die obwaltenden Schwierigkeiten, sofern sie noch keine Erledigung gefunden haben, Sand in die Augen zu streuen. Nur unterscheide ich mich freilich dadurch von den Gegnern, daß ich glaube, man ist noch nicht überall fertig, daß ich mir nicht, wie jene zu thun pflegen, wo ich keinen Ausweg sehe, gleich das Ende vorstelle, daß ich endlich es mir versage, auf das noch nicht durchdrungene als auf ein unauflösliches zu pochen und es als solches zur Basis ungeheuerlicher Hypothesen zu machen. Ein Vertrauen zum Gegenstande, dem nicht bei jeder aufstoßenden Schwierigkeit gleich die Geduld reißt, eine ἐποχή des Urtheils, welche sich nicht für befugt hält, bei dem geringsten Hinderniß des Fortschrittes in der Forschung ohne weiteres Nachdenken den Knoten zu zerhauen, — das halte ich weder für Sophistik

noch für Unwissenschaftlichkeit. Ueberdieß enthalten die Gegenstände, welche hier zur Sprache kommen, gerade für den, welchem sie heilige sind, der den heiligen Büchern sein ganzes Vertrauen schenkt, die wichtigste Aufforderung und Verpflichtung zur Vermeidung jeder Unwahrhaftigkeit, als mit welcher der guten Sache, die solcher Mittel nicht bedarf, schlecht genug gedient wäre."

„Was aber den Vorwurf unwissenschaftlicher Methode betrifft, so rechne ich es zur wahren Wissenschaftlichkeit, die Objecte in ihrer ganzen concreten Wirklichkeit und Lebendigkeit auf mich wirken zu lassen und die Dinge auch auf diesem Gebiete zu nehmen wie sie sind. Und so ist es mir Sache wahrer Wissenschaft, die heiligen Schriften zuvörderst von ihrer religiösen Seite aufzufassen, die heiligen Schriftsteller als Persönlichkeiten und als Charaktere zu würdigen. Es ist nichts sonderbarer, als wenn man uns wegen unseres religiösen Verhaltens zu unserem Gegenstande sofort unwissenschaftliche und geistlose Buchstabenknechtschaft vorzuwerfen sich berechtigt glaubt. Uns sind die heiligen Schriften nicht ein todter Buchstabe, den wir drehen und seciren könnten nach unsers Herzens Gelüsten, sie sind uns Geist und Leben und wir fühlen in uns einen Geistesfunken, der aus ihrem Geiste stammt. Ihre Verfasser sind uns nicht farblose Individuen, bloße Namen und Zahlen, unbekannte Größen aus denen sich machen läßt, was den Grillen des Augenblicks entspricht, sie sind uns Persönlichkeiten, die unserem innersten Geistesleben vertraut und befreundet sind, von denen wir wissen, daß weder Trug noch Leichtsinn in Angelegenheiten des Heiligen bei ihnen zu Hause ist. Wer sind nun die Knechte des Buchstabens, diejenigen, welche vom Geiste Christi ergriffen in den heiligen Schriften des Geistes Stimme vernehmen und sie in des Geistes Sinne erklären, oder diejenigen, welche an Sylben mäkeln, die „„Lehrbegriffe"" mit ächtem Anatomen-Stoicismus seciren und mit ihren Hypothesen in die Dienstbarkeit der alleräußerlichsten und zufälligsten Exegese verfallen?"

„Fragen wir aber, worauf nun in Sachen der speziellen Kritik die wahrhaft wissenschaftliche Methode beruht, so wissen wir nichts anders als: auf der Vereinigung der unbestechlichsten Wahrheitsliebe mit der möglichst umfassenden empirischen Kenntniß des Objekts. Nur auf dieser Grundlage kann dann das höhere kritische Ingenium zu Resultaten gelangen, welche der Beachtung werth sind. Inwiefern ich nun befugt bin, mir auch das Letztere, die höhere zur Kritik berechtigende Weise zuzuschreiben, dies zu beurtheilen ist nicht meine Sache; daß es mir aber an der Wahrheitsliebe nicht fehlt, und daß es mir um das höchstmögliche Maaß der hier erforderlichen Gelehrsamkeit ernstlich zu thun gewesen ist, das weiß ich. Zugleich sollte ich meinen, es gehöre eben nicht sehr tiefe psychologische Einsicht und nicht gerade sehr ausgebreitete Erfahrung dazu, um sich zu überzeugen, auf welcher Seite der eigentliche ächte Impuls wahrer Gründlichkeit zu finden ist. Jene Gesinnung, welche gegen den innersten Gehalt der heiligen Schriften im besten Falle gleichgültig ist, muß sich in ihren Wirkungen nothwendig als das Prinzip der Oberflächlichkeit in theologischen Dingen manifestiren. Denn was sonst als Ueberdruß und handwerksmäßige Ungründlichkeit muß sich mit der Zeit bei demjenigen einstellen, welcher ohne Halt religiöser Ueberzeugung das eigentliche Objekt theologischer Forschung im Grunde doch nur als Bagatelle betrachten kann? Dagegen weiß ich, daß mit wahrer und aufrichtiger Anerkennung eines vorhandenen hohen Mysteriums sehr natürlich dasjenige Streben verbunden ist, welches alle Kräfte daran setzt, um sich dieses Mysteriums zu bemächtigen und in seinem lebendigen Besitze unvergänglichen Lohn zu finden. Auch hat die Geschichte zur Genüge gezeigt, daß gründliche theologische Gelehrsamkeit gewöhnlich im Gefolge der entschiedensten religiösen Ueberzeugung auftrat, und daß Perioden, denen die letztere abhanden gekommen war', auch an einem unaufhaltsamen Dahinschwinden der ersteren litten.“

[redacted]

„Es gibt zum Glück noch Männer genug, deren ganzes Dasein ein Protest gegen die Prätensionen der Kritik ist, als wäre sie im ausschließlichen Besitz der Wissenschaft und verstünde allein etwas davon was wissenschaftliche Methode der Forschung sei. Allen solchen Prätensionen und Vorurtheilen müssen wir die oft gesagte aber immer wieder vergessene Wahrheit entgegenhalten: in dem großen Kampfe der Geister, welcher die Gegenwart bewegt, handelt es sich gar nicht um einen Conflikt zwischen der Unwissenheit oder Unwissenschaftlichkeit des alten einfältigen Christenglaubens und der Wissenschaft der modernen, ungläubigen Bildung, sondern die einander entgegenstehenden Mächte sind das christliche Glauben und Wissen von der einen und das nichtchristliche Wissen und Glauben von der anderen Seite. Auf der Seite des christlichen Glaubens steht eine wahre und ihres Namens würdige Wissenschaft, und diejenigen, welche ihre Wissenschaft dem Glauben entgegenstellen, sehen sich in letzter Instanz doch wieder auf ein Glauben, Meinen und Annehmen zurückgetrieben, das seine Gründe in ihnen selbst und in derjenigen Phase des natürlichen Weltbewußtseins hat, der sie anheimgefallen sind. Mag diese Wahrheit auch für die Gegner ganz umsonst ausgesprochen sein, sie bleibt Wahrheit und kann als solche nicht oft und nicht nachdrücklich genug hervorgekehrt werden."

„Mögen sie dermalen das große Wort führen, diejenigen, welche es für Wissenschaft halten, alles was in der Geschichte als Weissagung und Wunder den alltäglichen Lauf der Dinge, wie sie ihn aus ihrer Erfahrung kennen, übersteigt, zu läugnen und zum Ordinären herabzuziehen und die ganze höhere Wirklichkeit, die eigentliche Heimath unseres Geistes zu verneinen; mögen sie es für Wissenschaftlichkeit halten, von vornherein einen Christus, wie die Evangelien ihn schildern, nicht anzuerkennen und der großen unendlichen Wirklichkeit mit einer Redensart sich zu entledigen, wie die: daß nun einmal die Idee nicht alle ihre Fülle in ein Individuum ausschütte. Wir haben in diesem Christus, der selbst das Wunder der

Wunder ist, das Erlösende für unser ganzes Dasein, auch für die verarmte menschliche Intelligenz gefunden, wir haben erkannt, daß von ihm und seiner Erkenntniß aus ein lebendiges Verständniß alles des wunderbaren sich entfaltet, welches uns im Christenthum dargeboten und verheißen wird, und wir wissen, daß die Anerkennung des Christenthums in seiner ganzen und unverkümmerten Integrität, weit entfernt, uns in eine verdummende Gefangenschaft des einsichtslosen Anstaunens zu versetzen, uns vielmehr erst die wahre Befreiung, Erhöhung und Steigerung unserer geistigen Existenz gewährt."

„Und so gewährt uns nun das richtige Verhältniß zu den Thatsachen des Christenthums auch die vollste Befugniß und Befähigung zur einzig wahren Würdigung und Kritik seiner Urkunden. Das richtige Verhältniß zu den Thatsachen und zu den Schriften ist in der Wirklichkeit eins, ebenso wie das verkehrte Verhalten gegen die einen und die andern. Es konnte nur eine vergängliche Phase in der Theologie sein, daß man die Echtheit der Schriften noch festhielt, ohne sich den bezeugten Thatsachen zu unterwerfen, in der Meinung, diese extenuiren und weg erklären zu können. Es wird ebenso ein vorübergehender Standpunkt sein, wenn eine neuere Theologie den urbildlichen Christus mit möglichst liberaler Aufopferung der heiligen Schriften an die Kritik sich vorbehalten zu können glaubte. Die Zeit drängt unaufhaltsam zu völliger und consequenter Anerkennung oder zu ebenso consequenter Verwerfung hin. Wir halten es demnach nicht für möglich, demjenigen, der die Thatsache läugnet, weil sie seinem innersten Willen widerstrebt, die Echtheit der Schrift aufdringen zu können. Wie die Ueberzeugungen in der Wirklichkeit sich bilden, wird das Eine nur mit dem Andern angenommen. Dennoch sind wir auf dem Gebiete der Wissenschaft durch allgemeines Zugeständniß und durch die in der Natur der Sache liegenden Verhältnisse berechtigt, beide Untersuchungen auseinander zu halten. So soll denn auch hier nicht die Christologie zum Gegenstand der Erörterung gemacht, nicht eine Theorie des

Wunderbaren im Christenthum gegeben, oder der von den Evangelien bezeugte geschichtliche Hergang durch Vergleichung derselben unter einander constatirt werden, sondern wir beschränken uns auf die Untersuchungen, welche in die Sphäre der eigentlichen Literaturgeschichte oder der sogenannten Einleitung in das neue Testament gehören. Denn daß die letztere nur unter diesem Gesichtspunkt einer wissenschaftlichen Darstellung fähig ist, wenn man sie als einen Zweig der Literaturgeschichte behandelt, halten wir nach den neuesten Verhandlungen über diesen Gegenstand für ausgemacht und allgemein zugestanden."

Darin stellt der Hr. Verfasser eine sehr wesentliche Anforderung, daß der Kritiker der h. Schriften zu ihrem religiösen Inhalte nicht in einem gleichgültigen Verhältnisse stehen dürfe, und noch weniger darf ihm eine Denkungsweise eigen sein, in welcher das Wesen und der Kern ihres Inhaltes zum Voraus negirt ist. Wir sehen es zur Genüge, wie im ersten Falle die Oberflächlichkeit an die Stelle einer gründlichen und angestrengten Forschung tritt, und im andern die Kritik befangen wird, wie dasjenige Moment immer am schwersten auf die Waagschale fällt, welches den h. Schriften in Rücksicht auf Echtheit und Glaubwürdigkeit entgegen zu sein scheint; die sonderbarsten und abgeschmacktesten Hypothesen finden auf diesem Standpunkte Aufnahme und Beifall, wenn sie nur dem destruktiven Zwecke dienlich sind.

Da wir dem Herrn Verfasser nicht den ganzen Umfang seiner Untersuchungen hindurch folgen können, so fassen wir denjenigen Abschnitt näher ins Auge, welcher an Bedeutsamkeit vielleicht allen übrigen vorangeht und auch vornehmlich seinen historischen Standpunkt beleuchtet, das Kap. 6, S. 305 ff. nämlich über die Geschichte des neutestamentlichen Canons. Hier werden zwei Hauptfragen als das eigentliche Thema der Abhandlung vorangestellt, womit aber alle übrigen daher gehörigen Fragen in Verbindung treten:

1) Worauf beruht die absolut einstimmige und ausnahms-

Christen beibringt, die mindere Auktorität nämlich der Verfasser, können wir nicht als gültig hinnehmen. Wir halten es nämlich für eine entschiedene Sache, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, und der Apostel dieses Namens, der Sohn des Alphäus, nicht verschiedene Personen sind, und können also in dem Briefsteller Jakobus nur den so benannten Apostel anerkennen. Auch in dem Briefsteller Judas nehmen wir den Apostel dieses Namens an, und finden in der Bezeichnung V. 1 *ἀδελφὸς Ἰακώβου* vgl. mit Lukas 6, 16. Apg. 1, 13., wo der Apostel *Ἰούδας Ἰακώβου* heißt, was als die Hauptschwierigkeit entgegengehalten wird, gar kein Hinderniß dieser Annahme, da mit dem eliptischen Genitiv jedes Familienverhältniß ausgedrückt wird (Vgl. Winer, Gramm. S. 522).

Aber keiner von den Erklärungsgründen, welche dem Hrn. Verf. bezüglich dieser vier Briefe genügen, kann bei dem zweiten Briefe des Petrus in Anwendung kommen. Dieses anerkennend, fährt er S. 363 f. fort: „Hier, bei einer so wichtigen Schrift, der letzten des großen Apostels, in welcher seine warnende Stimme auf die verhängnißvollen Katastrophen der Zukunft verweist, scheint es uns an jeder Möglichkeit zu gebrechen, um ihr Zurückbleiben, ihr spätes Hervortreten mit ihrer Aechtheit zu vereinigen. Denn was das letztere, das spät ans Licht treten betrifft, so müssen wir gestehen, daß die Verhältnisse in Hinsicht auf die Citationen des Briefes bei den Kirchenvätern hier sich nicht günstiger stellen als bei dem Briefe des Jakobus. Allerdings lassen sich zwei große Gedanken aus dem Briefe anführen, welche schon sehr früh ganz allgemeine Verbreitung in der Kirche gefunden haben: der Satz, daß ein Tag vor dem Herrn sei, wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag, woran schon der Brief des Pseudo-Barnabas die im Alterthum weithin herrschende Vorstellung anknüpft, daß gemäß dem Urtypus der Schöpfungsgeschichte nach dem Ablauf von sechs Jahrtausenden der Weltgeschichte der siebente als der große

Sabbat des Herrn eintreten werde, und zweitens, die mit Bestimmtheit von Justinus und manchen andern, auch in sibyllinischen Weissagungen ausgesprochene Erwartung, daß das Ende der Welt als eine *ἐκπύρωσις*, als ein Weltbrand eintreten werde."

„Allein auch dies reicht nicht hin, zu beweisen, daß jene Schriftsteller den Brief gelesen hatten, denn der erstere Gedanke konnte sich auch aus Ps. 90, 4 verglichen mit Hebr. 4, 4—10 und Apokal. 20, 2—7 entwickeln, und die Lehre von der *ἐκπύρωσις* konnte an das alte Testament, z. B. Zephanja 3, 8. Maleachi 3, 19 sich anschließen und auch ohne dies gleich manchen Bestandtheilen der chiliastischen Ansicht auf dem Wege mündlicher Tradition Eingang gefunden haben."

„Wir müssen demnach sagen: es ist die älteste Kunde vom Dasein des Briefes die, welche uns Eusebius aus Clemens Alexandrinus mittheilt, wenn er sagt, dieser habe in seinen Hypotyposen kurzgefaßte Erklärungen des ganzen neuen Testaments, *πάσης τῆς ἐνδιανθήκου γραφῆς* gegeben, *μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών· τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικάς* (Euseb. hist. eccl. VI, 14). Sollte man aber beweisen können, daß Eusebius hier ungenau geredet habe, und unter den „übrigen katholischen Briefen" der zweite Brief Petri nicht mit begriffen gewesen, so sähen wir uns genöthigt, bis auf Origenes herabzusteigen und bei ihm die erste Erwähnung des Briefes zu finden in den Worten (bei Euseb. hist. eccl. VI, 25) *Πέτρος δὲ — μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν· ἔστω δὲ καὶ δευτέραν· ἀμφιβάλλεται γάρ.*"

„Dennoch dürfen wir die Hoffnung nicht sofort aufgeben, daß sich selbst für das lange Verborgenbleiben dieser in ihrem Hervortreten unter allen am meisten verspäteten Apostelschrift ein genügender Erklärungsgrund ausfindig machen lassen wird. Vielleicht ist die erschöpfende Lösung dieses Problems der Zukunft vorbehalten, wir geben hier unsere Vermuthung nur als approximativen Versuch zur Erklärung des Phänomens."

„Der ganze Brief ist von dem Apostel geschrieben in der Ahnung des vollen Ausbruchs jener schrecklichen ἀποστασία in der Kirche, des Gräuels an heiliger Stätte, von dem Paulus als einem im Verborgenen sich vorbereitenden gesprochen hatte. Wir haben angenommen, und die Schriften des Juda und des Johannes bürgen uns dafür, daß in der zweiten Periode des apostolischen Zeitalters die Ahnungen und Befürchtungen beider Apostel in hohem Grade zur Wirklichkeit geworden sind. Aber wir wagen nicht zu sagen, daß was Petrus voraussagt und wovor er zur Mahnung der Gläubigen für künftige Zeiten warnt, damals schon in absolute Erfüllung gegangen sei, die es dereinst noch finden wird. Und mag an einzelnen Punkten der Kirche sich das Mysterium der Bosheit damals bereits vollkommen enthüllt haben, so stand doch seinem allgemeinen Hervorbrechen noch das κατέχον entgegen, von welchem Paulus andeutend spricht. Viele Gemeinden blieben noch verschont von der furchtbaren Gefahr, mit welcher jene letzte Entfesselung der geistigen Bosheit verbunden ist, in der sich der Abfall als titanisch-satanischer vollendet. Unter den sieben Gemeinden der Apokalypse sind die von Smyrna, Sardes, Philadelphia und Laodicea solche, in denen die Anhänger der Lehre Bileams und die Nicolaiten noch nicht aufgetreten zu sein scheinen. Und gleich ihnen kannten vielleicht hundert andere das Verderben noch nicht in seiner ganzen schrecklichen Gestalt. Sollte in allen diesen Gemeinden der Brief, welcher als Heilmittel und Waffe gegen die alleräußerste Gefahr der Zukunft bestimmt ist, damals schon veröffentlicht und unter die Gegenstände regelmäßiger Anagnosis aufgenommen werden? Konnte nicht eine zu frühe Enthüllung der ganzen Gestalt des Uebels, wie sie in seinen Donnerworten gegeben wird, in jener bis in alle Tiefen der Geisterwelt erschütterten Zeit auf das Uebel und sein Hervorbrechen selbst einen sollicitirenden Einfluß ausüben? — Uns scheint es, als ob dieser Gedanke nicht ganz abgewiesen werden könnte. Und ist dem so, so lag es in der Weisheit der-

jenigen, welchen der Brief zuerst anvertraut wurde, ihn nur da bekannt zu machen, wo die Gefahr, welche er bekämpft, bereits im Eintreten begriffen war, ihn aber der unumschränkten Oeffentlichkeit und Verbreitung zu entziehen, und als ein depositum, als ein apocryphum im höheren Sinne für eine zukünftige Mittheilung vorzubehalten. Sie handelten, wenn sie hierin gewissermaßen eine disciplina arcani befolgten, im Sinne des Paulus, der, wenn er von den Schrecken und Gräueln der letzten Zeit spricht, ebenfalls eine scheuvolle, die concrete Wirklichkeit verhüllende Zurückhaltung beobachtet, eine Weisheit, die selbst in den Briefen des Petrus und Juda die unerläßliche bestimmtere Bezeichnung der Frevel, vor denen sie warnen, temperirt und gerade zu den sichersten Kennzeichen apostolischen Geistes gehört."

"Durch Johannes, so sahen wir, ward jene schwerste Krisis der Kirche durch Ausscheidung der heidnisch-dämonischen Gnosis überwunden, und mit dem Nachlassen der enormen Geisteserregung im Guten wie im Bösen, welche mit dem Tode des Johannes eintrat, minderten sich die geistigen Gefahren für die Kirche, in einer Weise, daß man fühlen mußte, die Zeit, in welcher das letzte Wort des Petrus in seine volle und allgemeine Wirksamkeit treten sollte, sei noch nicht gekommen. So konnte auch noch am Anfang des zweiten Jahrhunderts die δημοσίευσις des Briefes unterbleiben, und der Urcanon hatte sich geschlossen, ohne ihn in sich aufgenommen zu haben. Einzelne Gemeinden besaßen den Brief aus der früheren Epoche her; die Motive, welche damals von allgemeiner Einführung desselben abhielten, welche vielleicht nur im Geiste und im Einverständniß weniger Männer ausgesprochen gewesen waren, geriethen in Vergessenheit, und es stand späterhin der Verbreitung des Briefes unter den Christen nichts mehr im Wege, und wenn auch die Aufnahme in den Canon nun nicht sogleich erfolgen konnte, gewann er doch im Vertrauen der Majorität der Christen als ein ächtes Supplement der διαθήκη im dritten und vierten Jahrhun-

dert eine so feste Basis, daß die entscheidenden Concilien vom Ende des vierten Jahrhunderts auch diese Epistel den übrigen heiligen Schriften unbedenklich coordiniren konnten."

Im vierten Jahrhunderte also, wo der Charakter der Kirche, was ihr Verhalten hinsichtlich der Traditionen, Gebräuche und Kirchengesetze überhaupt betrifft, in eine wesentliche Veränderung eingetreten ist, hat sich das allgemeine Urtheil zu Gunsten dieses Briefes, sowie auch der andern Antilegomena gewendet; es erfolgte die Gleichstellung aller Antilegomena mit den Schriften des Urcanons.

Es ist aus diesem einzelnen Abschnitte, den wir in seinen Grundlinien vorgelegt haben, zu ersehen, wie sich die historische Kritik des Hrn. Verf. an allgemeinere Verhältnisse anlehnt und sie zur Begründung eines Urtheils gebraucht. Und damit verlassen wir diese schätzenswerthe Schrift, indem wir der Meinung sind, daß das Wenige, was darüber bemerkt und davon herausgehoben wurde, genügen könne, um diejenige Aufmerksamkeit auf dieselbe zu richten, auf welche sie Anspruch zu machen hat.

2.

Lehrbuch der Universalgeschichte zum Gebrauche in höheren Unterrichtsanstalten, von Dr. Heinrich Leo.

Erster Band. Die Einleitung und die alte Geschichte enthaltend. 2te Aufl. Halle, bei Eduard Anton. 604 Seiten.

Zweiter Band. Die Geschichte des Mittelalters enthaltend. 2te Aufl. Halle, 1839. 468 S.

Dritter Band. Der neueren Geschichte erste Hälfte enthaltend. 2te Aufl. Halle, 1840. 613 S.

Vierter Band. Der neueren Geschichte zweite Hälfte enthaltend. Halle, 1842. 2te Aufl. 782 S.

Fünfter Band. Der neuesten Geschichte erste Hälfte enthaltend. 2te Aufl. Halle, 1845. 698 S. Sechster und letzter Band. Halle, 1844. 876 S.

Professor Bachmann in Jena sagt in einer Rede, die er als Prorector der Universität Jena hielt, über unsere Literatur sehr wahr (über eine Schattenseite unserer Literatur und über die Bestimmung der Universität. Zwei Prorectoratsreden von Bachmann, Professor der Philosophie in Jena. Darmstadt, bei Leske. 1846): „Die Talente unserer Zeit sind glücklicher im Zerstören wie im Aufbauen, wie gepeinigt vom Gefühl einer unerträglichen Gegenwart, ohne Bewußtsein dessen, was an der Stelle des Zerstörten errichtet werden soll. — Eine Masse des Wissens verbindet sich mit einem verdorbenen Herzen; es gibt eine einseitige Verstandeskultur, welche den Menschen hart, lieblos und streitsüchtig macht, und das Gemüth so erkältet, daß es keiner Hingebung und Verehrung mehr fähig ist, weil der verirrte Verstand nichts für ehrwürdig und heilig gelten läßt. Der Gegensatz und Kampf in unserer Zeit durchdringt Alles, die ganze Wissenschaft, Religion, das Staatsleben; es ist ein Zerfallen der Geister im tiefsten Sein; ein Ringen nach Einheit, ohne sie finden zu können. Mit der wachsenden Selbstsucht der Zeit muß das Bewußtsein des Göttlichen und der ganzen Ideenwelt verdunkelt werden. Nach dem Willen der Vorsehung sollten die Ideen das menschliche Bewußtsein nicht sclavisch beherrschen, sie wollte keine geistigen Automaten und Marionetten, sondern freie Geister, die das göttliche Gesetz, das sie in sich vernehmen, frei ergreifen und eben so frei sich von ihm abwenden können; deshalb sollte ihr Weg durch Prüfungen und Versuchungen gehen, bis zur innern Verfinsterung des Gemüthes und der grauenvollen Verwirrung der Leidenschaften, worin die Saat des Bösen keimt, ja bis zur Möglichkeit eines gänzlichen Zerfallens in sich, mit der Welt und

der sittlichen Weltordnung, damit auch ihre Tugend einen Werth habe, und sie des Glaubens und gottseligen Lebens fähig würden. Die Selbstsucht verläugnet diese Stimme des Göttlichen in sich, sie bietet alle sophistischen Künste und Blendwerke einer Betrugsdialektik auf, um sie zu betäuben, damit sie ihre unsittlichen Zwecke nur desto ungestörter verfolgen kann. Daher der Mangel an Religiosität, welcher sich in unserer Literatur, in der Kunst und in den Formen der Gesellschaft so vielfältig offenbart." — Wenn aber irgend eine Disciplin unter dieser Verkehrtheit des Sinnes zu leiden hatte, so ist es die Geschichte; sie, von der Schelling das große Wort sprach: „Selbst unter dem Heiligsten ist Nichts, das heiliger wäre als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes, Nichts, das weniger die Berührung unreiner Hände ertrüge."

Wie sahen wir aber nicht die Geschichtsbetrachtung auf Abwege gerathen, bald sich rohem ideenlosem Empirismus, bald der logischen Zwangsjacke des Geschehenen sich zuwenden, bald der politischen Rhetorik der französischen Schule verfallen; bald schien die Geschichte nur zu sein, um Belege menschlicher Schwächen anzuhäufen, oder diplomatische Kniffe und sogenannte Lebensweisheit aus ihr zu lernen. Es ist zwar ein altes Wort: die Geschichte sei eine Lehrerin des Lebens, allein der reiche Schatz geschichtlicher Belehrung war von je meist ein todtes Kapital. Die Geschichte ist mehr als Lehrerin des Lebens, denn auch das Böse wird gelehrt in ihr; es findet sich in dichten Saaten, während das Gute nur in einzelnen Fruchtähren emporschießt. Die Geschichte gibt uns Alles wieder zurück, was wir zu ihr hinzubringen, aber nur einem reinen Sinn zeigt sie die Bilder des Lebens; diesem allein erscheinen ihre Lichtgestalten, erschließt sich ihr innerstes Heiligthum, und ihm allein rauscht in ihr die Quelle göttlichen Lebens.

Je seltener Geschichtswerke sind, die aus reinem Sinn

für das Objektive hervorgingen, um so mehr haben wir Männer zu schätzen, welche wie Leo Reichthum der Forschungen mit Tiefe der Anschauung verbinden. In Leo's Werk begrüßen wir die gediegenste Universalgeschichte, die bis jetzt erschienen ist. Doch bevor wir unser Urtheil abgeben, wollen wir versuchen, die Grundgedanken des ganzen Werkes, die Geschichtsphilosophie Leo's herauszuheben.

Die Geschichte ist die Darstellung der Entwicklung der Menschheit. Die Grundtypen, in denen die geistige Substanz, die sich in der Menschheit entwickelt, sich ausprägt, sind Staat und Kirche. Jedes Volksleben ist ein System von Gedanken; jedes wichtige Moment in der Entwicklung dieses Systemes ist historisch; weltgeschichtlich ist jedes Volk, dessen Leben im Leben der Menschheit eine Phase der Entwicklung bildet. Alle Begebenheiten sind nur äußerer Typus eines einigen inneren Lebens.

So sehr man auch äußere Erscheinungen durch Vermittlungen ursachlich erläutern kann, den allgemeinen Ausgangspunkt des Ganzen bilden immer Offenbarungen. Alle Anfänge, Anhalte, Wendepunkte der Bildung sind von Gott. Die Völker bilden eine gewisse Stufenfolge, die Bildung des einen hebt sich an der Bildung des Andern; so ist auch in der politischen Entwicklung des Volkes eine Verbindung, ein nothwendiger Gang; die Universalgeschichte soll die Entwicklung so darstellen, daß ihre göttliche Einheit erkannt wird. Die Fähigkeit, eine gewisse Bildung zu produziren, oder Bildungszustände einzugehen, hängt von Naturanlagen ab. Jede Volksnatur und der Kreis ihrer weltgeschichtlichen Wirksamkeit ist beschränkt. Die Menschheit stammt von Einem Paare ab; dabei zeigen die verschiedenen Stämme doch ganz entgegengesetzte Capacitäten. Es ist aber verkehrt und weichliches krankhaftes Gefühl, das allen Unterschied aufheben, alle Menschen zu mittelmäßigen Verhältnissen verdammen möchte; gerade in ihrer Abgeschlossenheit geben die verschiedenen Stämme der Menschen eines der schönsten und reizendsten Elemente in der

Geschichte, und ein männlicher Geist kann sich nur freuen beim Anblick dieser von Gott gegebenen Mannigfaltigkeit. Wie alle Verständigung mit der Sprache anfängt, so alles gesellschaftliche Leben der Menschen mit dem Staat, und mit dem Recht; wo auch nur zwei Menschen beisammen sind, findet ein Verständniß, eine Regel des Verhältnisses statt, ein Recht, das Gegenstand des Bewußtseins, wenn auch nicht gleich des reflektirenden Denkens wird. Nie wird der Inhalt des ganzen Verhältnisses formelles Recht, denn das Verhältniß ist immer ein lebendig sich umgestaltendes, zu jeder Zeit verschiedenes; jenes zum Bewußtsein gebrachte Recht des Verhältnisses bleibt unverändert bis zu neuer Verständigung, und eben das, was die Glieder einer unabhängigen menschlichen Gesellschaft wissen als das für sie geltende Recht, eben dieß bildet ihren Staat, er ist das objektiv feststehende Verhältniß menschlicher Gesellschaft, und in seinem Rechte tritt der Staat dem durch Zufälligkeiten bestimmten subjektiven Bewußtsein der Einzelnen sein Verhältniß bildenden als die höhere geistige Macht, als eine Schranke entgegen. Ein Staat, der frei aus der Innigkeit eines Volkes erwachsen ist, ist ein organischer; wo Individuen nicht durch inneres organisches Band, sondern nur durch äusseres verbunden sind, entsteht ein mechanischer Staat; das organische Leben rettet sich hier meist in die häuslichen und religiösen Kreise und bildet hier oft in mechanischer Umgebung die festesten Grundlagen künftiger neuer Staaten. Der Charakter des mechanischen Staats ist Civilisation, der des organischen wahre Cultur; dort Concentration sinnlicher Kräfte, reflektirender Verstand, fabrikmäßige Thätigkeit, strenge Administration; hier Innigkeit des Lebens, geniales Walten der Einzelnen, höhere Wissenschaften, geistiges Aneinanderhalten; es walten die Kräfte des Gemüthes.

Das angeborene Naturell trennt die Völker, die bewußte Rechtsbildung reißt die Schranken wieder nieder. Staat und Recht sind nur Ausdruck des Inneren eines Volkes; dieses Innere wird am meisten bestimmt durch die Art und Weise,

wie es sein Verhältniß zu Gott faßt; alle gewesenen Staaten haben ihren Charakter aufgedrückt erhalten durch die Art und Weise wie ihre Völker Gott suchten; darnach gliedert sich in letzter Instanz die Weltgeschichte in Perioden. Diese sind: 1. die Periode der priesterlichen Herrschaft, die auf der abstrakten Vorstellung ewiger Gesetzmäßigkeit der Schöpfung und Erhaltung der Welt beruht, das Göttliche wird geschaut in der Gesetzmäßigkeit der sinnlichen Welt; daher soll auch das Leben der Menschen sich in ewiger Gesetzmäßigkeit bewegen, daher Kasten und Cärimonialgesetze. Die Priesterstaaten Indiens und Aegyptens. 2. Die Periode der gebrochenen Priesterstaaten; im Kampf mit Fremden war die Existenz von kriegerischer Kraft abhängig, Herrscher erheben sich; zur abstrakt festgehaltenen Regelmäßigkeit tritt die Vorstellung der Anerkennung fordernden Einheit; der Herrscher ist das Abbild der Gottheit, der Staat eine himmlische Ordnung. Vorzugsweise Persien. 3. Periode. Von der Uroffenbarung bleibt nur das unmittelbare Gefühl der concreten Gesetzmäßigkeit in Allem und die Geschicklichkeit, diese concrete Gesetzmäßigkeit überall zu finden und darzustellen. Vergötterung aller Motive des Schönen in der sinnlichen Welt. Religion des rechten Maaßes. Tendenz zur Democratie. Die Griechen. 4. Periode. Die Römer. Staat des reinen abstrakten Willens und des formellen Rechtes; Religion als Halten an dem, was einmal religiös festgestellt worden ist, und Unangetastetheit der Mittel dieses Haltens, also Eid und Cäremonien. 5. Jeder hat Gott nicht mehr im allgemeinen, sondern nur noch subjektiv in seinem Leben zu suchen; unmittelbare Gewißheit, daß Gott sei. Das Volk Israel. Dieß die Eintheilung der alten Geschichte; in der neueren glauben alle Völker an den Gott Abrahams, sind aber nur im Widerspruch über die Art, wie dieser Glaube ein allgemein menschlicher sein soll; Alles dreht sich darum, die allein wahre Ansicht zum Siege zu führen, und die christliche Lehre in Folge geistiger Läuterungskriege dem Leben einzubilden.

Sehr schön sagt Leo am Schlusse seiner Einleitung: „Wie in mächtigen Fugen entwickelt sich in den verschiedenen Volksweisen und Geisteskämpfen in der Weltgeschichte vor unseren Augen die größte Composition, von der des Menschen Geist je etwas vernommen hat. Jeder aber gebe sich der Betrachtung dieses mächtigen Weltwesens, in welchem Gottes Geist wie ein Magnet bald entfernter und trüber, bald in unmittelbarster Nähe alle Menschengeister an sich zieht, und ihnen durch diesen Zug (der in ihrem Bewußtsein als Sehnsucht nach Gott erscheint) ihre Stelle anweist — jeder gebe sich dieser Betrachtung nur mit der Andacht hin, die vor allen Dingen Achtung vor der Wahrheit und vor der Unverletztheit des Gegenstandes verlangt. Die Darstellung einer welthistorischen Entwickelung, welche ihren Gegenstand einem System anzwängte, welche nicht vis-à-vis der Erscheinung Recht behielte, wäre auch nur eine Heuchelei der Weltgeschichte, nicht sie selbst.“

Wir übergehen die weiteren Schilderungen der frühesten Zustände und Staaten der ersten Periode. Leo hat das Zendvolk vorangestellt, weil hier der Dienst der himmlischen Lichter noch am wenigsten die Gräuel des Aberglaubens und Götzendienstes, die in seinen Keimen schon beschlossen sind, entwickelt hat; der Staat von Meroe ist zuletzt gestellt, weil er die Sclaverei des Geistes, die aus diesem Heidenthum geboren wird, in ihrer größten Abscheulichkeit zeigt. Doch hat auch die Herrschaft der Gestirne ihre Früchte, die Grundlagen der Astronomie und techaischen Chronologie sind hier gelegt und zum Gemeingut der Völker gemacht, und im harten Dienste liebloser Gesetze der Gedanke des wahren Gesetzes des Lebens erzogen worden.

In die zweite Periode reiht Leo die Geschichte der Aegypter, Chaldäer, Assyrer, Meder, Perser. Ueberall ist er den besten Monographieen gefolgt. Als Resultat des ganzen Lebens des Orients ist dargestellt, daß derselbe indem er von der abstrakten Erhebung des Menschlichen zum Göttlichen, und also von

der Einheit beider überall ausging, zuletzt (natürlich weil alles abstrakte Denken zu dem Gegentheile dessen führt, was es ursprünglich beabsichtigte) dahin gelangte, daß alles Göttliche den Menschen preisgegeben und in deren willkürlichste Lebensregungen gestellt ward.

Die Geschichte der Chinesen hat Leo nicht aufgenommen; den Grund gibt er in der Einleitung so an: „Mit Völkern wie die Samojeden und Ostiaken hat sich die Universalgeschichte nicht zu beschäftigen; selbst mit so eigenthümlich gebildeten Völkern, wie Chinesen und Japanesen nicht eher, als bis die Motive nachgewiesen sind, welche die Entwicklung allgemeiner politischer Bildung aus ihrem Leben genommen. Zur Zeit stehen sie ausser der Reihe von Völkern, an deren Leben und Thun sich die Ausarbeitung dessen knüpft, was wir Staat und Kirche oder in Summa Bildung gesellschaftlicher Verhältnisse nennen.“ Wir können hier Leo's Ansicht nicht theilen. Welchen Einfluß China in der ältesten Zeit auf Asien gehabt habe, können wir aus Mangel an Nachrichten freilich nicht nachweisen. Ohne Einfluß ist ein so starkes Volk gewiß nicht gewesen; das sich Abschließen rührt erst aus späteren Zeiten. Jedenfalls verdient aber ein Volk Beachtung, das über einen Drittheil des Menschengeschlechtes herrscht; ein Volk, das in der Staatenbildung noch jetzt die erste Entwicklung bezeichnet, denn China ist seinem ganzen Wesen nach ein Familienstaat, zur ächten Volksgliederung ist es noch nie gekommen, stets ist hier das Patriarchalprinzip und die Gleichheit aller Staatsgenossen festgehalten worden. Auch in seiner Weltanschauung ist China auf der untersten Stufe. Wo ist die abstrakte Vorstellung von der Gesetzmäßigkeit der Schöpfung und Erhaltung der Welt, die doch Leo (Einleitung S. 16) für die erste Stufe hält, ursprünglicher als in der chinesischen Weltanschauung, die ganz nur mit dem Gegensatz von Stoff und Form sich beschäftigt? Auch fehlt es dem chinesischen Staate nicht an Entwicklungen, man denke an die goldene Zeit der Unschuld und Reinheit, und an die Periode des

Kampfes; es fehlt nicht an Versuchen, die engen Schranken zu durchbrechen (Schi-hoang-ti); ein Volk in dem so verschiedene geistige Richtungen sich ausbildeten, wie bei den chinesischen Philosophen und Mystikern sich zeigen (Vgl. Windischmann, die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte), verdient gewiß eine Stelle in der Universalgeschichte.

Die Geschichte der alten Welt ist von Leo zu kurz behandelt, wenn wir bedenken, daß er der Geschichte von 1789 bis auf unsere Tage drei starke Bände gewidmet hat. Wir hoffen, daß bei einer folgenden Auflage die Geschichte der orientalischen Völker und auch der Aegypter ausführlicher behandelt werden wird. Auch glauben wir, daß in der Stufenfolge der Völker der alten Welt eine Berücksichtigung von Braniß, Entwicklungsgang der Philosophie in der alten und mittleren Zeit (Breslau 1842), Leo's Darstellung bereichern würde. Wir unterschreiben keineswegs Alles, was Braniß in jenem Buche sagt; doch greift seine Eintheilung tiefer ein. Braniß geht von der Ansicht aus, daß die Auffassung der Natur auf die Gestaltung des Gottesbewußtseins und des im Staatsleben sich ausdrückenden universellen Selbstbewußtseins der Völker maßgebenden Einfluß hat. Fünf Anschauungen sind es jedoch, die der Geist des Heidenthums in seiner Entwicklung zu adäquater Naturintelligenz durchlief, uud in eben so vielen großen Völkergestalten darstellte. Diese Völker sind die Chinesen, Inder, Aegypter, Perser und Griechen. Dem chinesischen Bewußtsein ist die Natur nur erst die in den Stoff versenkte Kraft; höher erfaßt sie die indische Intelligenz als vegetatives, die ägyptische als animalisches, die persische als kosmisches Leben; dem griechischen Geiste endlich geht sie als Geist auf.

Griechenlands Geschichte ist mit Vorliebe behandelt; eine Menge neuer schlagender Bemerkungen über das politische Leben dieses Volkes sind uns aufgefallen; Jeder wird Neues hier finden. Doch wir übergehen das Detail, und halten uns nur an die geschichts-philosophische Auffassung des griechischen

Lebens. Freiheit und Schönheit sind die Grundgedanken des griechisch-religiösen Cultus; und da das religiöse und politische Leben eines Volkes beide von demselben Volksgeist geschaffen und fortgebildet werden, so sieht Leo als Grundgedanken für das politische Leben der Griechen Freiheit und Schönheit an. Die griechische Freiheit ist aber Nichts weniger als ein abstrakt aufgefaßtes Prinzip republikanischen Daseins. Wer mit dem Enthusiasmus eines modernen Republikaners die Geschichte der griechischen Freistaaten ansieht, wird sich so sehr davon abgestoßen fühlen als die Franzosen von dem Geiste, der die alten Freistaaten der Schweiz und Italiens erfüllte, sich abgestoßen fühlten. Allgemeine reine schlechte Gedanken der Freiheit und Gerechtigkeit, wie sie der moderne Republikanismus in Gang gebracht hat, sind bei ihren größten Charaktern nicht zu suchen, sondern überall ist es ihnen um das Bestehen griechischer Eigenthümlichkeit und Sitte zu thun, und diese Sitte ist keineswegs ein Ungeistiges Todtes, sondern vielmehr ein geistig recht Reges. Wie im religiösen, so war auch im politischen Leben der Griechen die vorwiegende Richtung durchaus die des Individualisirens. Griechenland ist das Land des geistigen Egoismus; der Geist waltete in dem Einzelnen zu mächtig, als daß dieser andere Schranken als die unmerklichen der Sitte gerne getragen hätte. Aber eben weil dieses emporstrebende Element in allen Griechen war, vermochte sich, wer als König oder Tyrann an die Spitze trat, nur zu halten, wenn er die sittliche Substanz des Staates unangetastet ließ. Einen Herrscher, der seine Gewalt nicht auf dieses Fundament gründete, ertrug die Griechenwelt in den besseren Zeiten nicht; und das Allgemeingültige, die Sitte, das Herkommen suchte man bewußter auszusprechen und mehr äusserlich festzustellen, indem man es in Gesetze verwandelte, in Gesetzen aussprach und bei dieser Gelegenheit näher bestimmte. Das Gesetz erscheint den Griechen durchaus als das Vernünftige, als ein über der Kraft und Leidenschaft der Individuen Stehendes, Vermittelndes und zwischen den Extremen

menschlichen Strebens gewissermassen Mittleres. Das Gesetz mußte bei den Griechen als Resultat der Volkssitte und zugleich des gebildetsten Bewußtseins erscheinen. Diese Klarheit des Geistes, welche dem Gesetzgeber einwohnte, erkannten die Griechen, sie sahen in seiner Thätigkeit, wie in der der Heroen, etwas Göttliches. Daher sagt Aristoteles Polit. III, 11: Wer will, daß das Gesetz herrsche, der scheint zu wollen, daß die Gottheit und die Gesetze regieren. Das Gesetz war also den Griechen ein Göttliches, obschon von Menschen produzirt, und die geistige Kraft der Produktion eines Gesetzes, welches wirklich dem Bedürfniß entsprach, einer Ordnung, welche wirklich Frieden des Geistes in menschliche Beziehungen trug, erschien als eine göttliche Macht im Menschen.

Tiefsinnig entwickelt uns Leo noch einmal am Schlusse der griechischen Geschichte die Momente des griechischen Geistes im Gegensatze zum Orient, das Schöne und Gesunde in seiner Entwicklung, aber auch die Schranken, durch deren Ueberschreiten er auf Widerwärtiges stossen mußte.

„Gerade das, wogegen man in den dem Orient angehörigen Richtungen angekämpft hatte, die individuelle Regsamkeit der Einzelnen, wie der Völker, die im Orient bald dem Regiment unbeugsamer Naturmächte und Gestirne, bald dem despotischen Willen des die Gottheit repräsentirenden Fürsten unterthan sein sollten, — gerade dies kam in der griechischen Welt zur vollsten Anerkennung und Entwickelung. Von diesem durch die Natur gegebenen, concret Eigenthümlichen ging man überall aus, und suchte eine höhere Ordnung dafür nur so zu finden, daß man die Gesetze der Harmonie und des rechten Maßes in dem Concreten selbst suchte, und es also nach dem ihm einwohnenden Gesetz gelten ließ, es danach meisterte und weiter entwickelte.

„Gerade hierin lag aber auch für die sittliche, also politisch schöne und befriedigende Entwickelung des griechischen Geistes die Grenze, — über die hinaus man bald kommen und durch deren Ueberschreiten man zu dem Widerwärtigsten und Zurück-

[redacted]

stoßendsten gelangen mußte. Das Streben, das Göttliche im Concreten zu suchen, reicht nämlich der Natur der Sache nach für die sittliche Welt und für die Begründung der Verhältnisse derselben nur soweit aus, als sich diese sittliche Welt auch wirklich concret zu gestalten vermag. So lange ein sittlich verbundener Kreis in der Form einer Familie Raum hat, kann er auf dem von den Griechen eingeschlagenen Wege feste sittliche Fundamente haben, denn der Geist einer Familie und seine allgemeinen Forderungen an das einzelne Familienglied sind Etwas, was fast zu handgreiflicher Gegenständlichkeit kömmt, und was einen lebendigen, festen Boden für den, der darauf steht, gewährt. So lange das Gefühl der Stammthümlichkeit noch ein wahrhaft vorhandenes, die Glieder des Stammes lebendig in gleicher Sitte, Sprache, Denkweise, Lebensweise verbindendes ist, hat es dieselbe sittliche Bedeutung wie die Familie. Schon aber hört dies auf, wo der Stamm sich in verschiedene geographisch sehr getrennte, ökonomisch sehr abweichend gestellte Zweige trennt. Da sind es dann Städte, die in ihrem Kreise bestimmte Stadteigenthümlichkeiten, und darin feste Sitten, Gebräuche, religiöse Auffassungen und Begehungen, Ehrenpunkte und an alle dem feste sittliche Haltpunkte entwickeln und von ihrem Mittelpunkte aus über einen ausgedehnteren Bereich geltend machen können. Auch hier kann noch das Reich der Sittlichkeit eine so bestimmte, anschauliche und feste Gegenständlichkeit gewinnen, daß an seiner concreten Macht eben so wenig ein Zweifel sein kann, als an seinem concreten Dasein.

„Allein Griechenland mußte nothwendig über alle diese enggehäusigen sittlichen Behälter hinauskommen, und gleichwohl erst als solche Gefäße sittlicher Geister, wie Athen, Sparta, Theben und andere schon vollkommen eigenthümlich entwickelt waren. Das in allen diesen eigenthümlichen Gestalten vorhandene allgemein Griechische war zwar auch nicht zu läugnen, entwickelte zwar vis-à-vis von Barbaren auch

einige Ehrenpunkte und gemeinsame Sitten, aber nur gegen Barbaren reichte allenfalls dieser sittliche Verband aus, und in den Verhältnissen von Griechen zu Griechen war er vielmehr so dünn und zart, daß das Gefühl der sittlichen Verschiedenheit bei weitem überwog, und das allgemeine Griechenthum, wenn auch nicht völlig zum Abstraktum, doch auch keine concrete sittliche Macht ward.

„Als demnach die Entwickelung Griechenlands auf die Herabsetzung der einzelnen concreten Stamm- und Stadteigenthümlichkeiten hindrängte, — drängte sie zugleich auf die Zertrümmerung der Fundamente hin, auf welchen der einzelne Grieche allein einen festen, sittlichen Boden hatte.

„Schon die gemischteren Colonien erhielten einen Ansatz zur Depravation, der inzwischen durch längeres Zusammenleben sich überwinden ließ; die gemischten Söldnerheere, die Neutralisation der Gegensätze der mächtigsten, sittlich entwickeltsten Griechenstädte vollendete das Verderben — und nun war nichts mehr übrig, als einerseits Individuen, sittliche Atome, die sich zuweilen an die früheren sittlich festen Zustände als an Ideale in ihrer Phantasie anklammerten, in der Regel aber die vorhandenen leeren, mechanischen allgemeineren Verbände nur so viel als möglich zu ihrem persönlichen Vortheil nutzten. Das Bedürfniß gemeinsamen Schutzes band auch wohl hie und da größere Massen fester aneinander, und wo diese Massen noch in ihrer Stammverwandtschaft eine natürliche Unterlage für ihre politischen Verhältnisse fanden, wie Achäer und Aetolier, erinnert ihr Erscheinen auch an bessere Zeiten — im Allgemeinen aber ergibt sich überall der Mangel eines höheren, einigenden, unbestreitbaren Anhaltpunktes für das Leben der späteren Griechen. Die Religion konnte ihn nicht bieten, denn sie hatte dasselbe Schicksal nothwendiger, aus ihr heraus sich entwickelnder Depravation erfahren wie der Staat. Auch die Philosophie nicht, denn sie war bei den Griechen Werk und Erzeugniß individueller Reflexion, und in ihren Richtungen

so verschieden und widersprechend, wie die Lebensgestalten selbst, über deren verwirrende Mannigfaltigkeit sie eben hätte erheben sollen. Einzelne, auf gewissen Bildungsstufen stehende konnte sie führen, stützen und trösten; Grundlage eines allgemeinen, bindenden, sittlichen Bewußtseins vermochte sie nicht zu werden.

„*So war also auch das Suchen des griechischen Geistes nach Gott in Wahrheit ein vergebliches*; ein solches, welches zwar vieles Herrliche, welches in einzelnen Momenten schöne, erfreuende, sittliche Gestalten und eine Fülle von Gedanken hervortrieb, aber jene nur in natürlicher Kraft, diese zu eigenem Verderben, während sich die christliche Welt, Wissenschaft und Kunst daran nachher gebildet, und was sie ihrer Natur nach davon sich aneignen konnte, sich zu eigener Verherrlichung angeeignet, aber auch nie ungestraft die Grenzen überschritten hat, welche bei dieser Aneignung stattfinden müssen, wenn man nicht die höhere Herrlichkeit christlichen Wesens dahingeben will.

„Es wird Manchem sogar lächerlich erscheinen, daß die Resultate griechisch-philosophischer Bildung, welche dazu beitragen mußten und beitrugen, die christliche Lehre gerade in dem geographischen Bereiche griechischen Wesens nach der speculativen Seite in Geisteskämpfen der tiefsinnigsten Art auszubilden, daß diese erst der älteren griechischen Philosophie, wie wir behaupten, ihren rechten welthistorischen Werth verleihen. Es hat zwar auch in diesen Dingen nicht an einer Reformation gefehlt, d. h. man ist auch hier später in der christlichen Welt auf die früheren Formen und Grundlagen zurückgegangen, und die gebildete Fassung dieser Grundlagen hat sie weit über das spätere, hat Plato und Aristoteles weit über die philosophische Ausbildung des kirchlichen Dogma's erheben lassen. Allein einmal ist die Tiefe geistiger Bestrebungen keinesweges nach der Klarheit und klassischen Form ihrer Fassungen zu ermessen (das 4. Jahrhundert nach Christo hat ein weit tieferes, wahreres Geistesleben als das 4. vor Christo); und sodann wird erst die weitere Entwickelung unserer

Philosophie recht deutlich zeigen, wie sie nur im innigsten Anschließen an das Christenthum wahre Fortschritte zu machen vermag und allezeit vermochte."

In der ältesten Geschichte der Römer hat sich Leo meist an Niebuhr gehalten; doch verweist er nicht die ganze Urgeschichte des römischen Staates ins Gebiet der Fabel, und verwirft eine gewisse Kritik, die sich für die höhere ausgibt. Wir glauben, eine bessere Kritik wird Manches in allen Gebieten des Wissens wieder zu verknüpfen haben, was jene sogenannte höhere Kritik auflöste, welche in der That oft nichts Anderes ist, als die crasse Verarmung unserer Zeit, die alle Verhältnisse durchdringen, zernagen und erschüttern will. Gewiß war die Polemik gegen Niebuhr nicht ganz im Unrecht, und wenn der Streit lebhaft sich erhob [1]), so war es eine gesunde Reaktion gegen eine weitgreifende Einseitigkeit; der Kampf galt nicht der genialen Persönlichkeit Niebuhrs, sondern der falschen Richtung, die er vertrat. Daß Niebuhr seiner kritischen Richtung wegen mit Strauß verglichen wurde, ist bekannt; wahr ist aber gewiß, was ein geistreicher Mann über die Hyperkritik unserer Zeit sagt: „Die Kritik legt großmüthig von ihren selbsterworbenen Schätzen Kapitalien rückwärts in die Vergangenheit. Ueber ihren Augen wird das Ergebniß der Vergangenheit verwirrt und alle Vorurtheile der Gegenwart werden in sie hineingetragen; die Thatsache muß sich vorgefaßter Meinung beugen und wird, wo sie widersteht, aufs Schamloseste verstümmelt und verkehrt. Die Wahrheit wird gewaltig genothzüchtigt von der Lüge, und

1) „So gewiß, sprach sein Gegner Schultz, so gewiß Gott, der die Welt erschaffen hat, derselbe ist, der sie väterlich erhält und leitet, so gewiß ist die Geschichte, wie Niebuhr sie geschrieben, unwahr." Göthe meinte (Gespräche mit Eckermann I, 224) „was sollen wir mit einer so ärmlichen Wahrheit; wenn die Römer groß genug waren, so Etwas zu dichten, so sollten wir wenigstens groß genug sein, daran zu glauben." Vgl. römische Geschichte von Dr. Peter v. Kobbe. Erster Theil. Leipzig bei Engelmann. Einleitung.

der Mestize, der aus dieser unnatürlichen Verbindung hervorgegangen, ist der gewandteste Gelegenheitsmacher für die Uebung aller Sophistenkünste, womit das Jahrhundert seine eigensüchtigen Zwecke bescheinigt und versicht. Die sogenannten inneren Gründe sind die Draisine, mit welcher man selbst fahren kann, wenn die schwerfällige Geschichte dem kühnen Flug der philosophirenden Subjektivität den Vorspann versagt.

Es ist das griechische Lebensprinzip, die kräftig angeborne Individualität auf schöne Weise zu entwickeln; die Römer sind das Volk des Rechtes. Leo hat das römische Wesen treffend bezeichnet, wenn er sagt: „Nicht natürliches geniales Handeln, sondern reflektirtes gehaltenes ist der Charakter der römischen Welt,“ und sinnig auf die Veranlassung hingewiesen, wenn er durchführt, wie das römische Volk nirgends bloß von natürlicher Individualität ausgeht, da schon das erste Entstehen des Volkes von der Sage einem freien willkürlichen Zusammentreten von Individuen ganz verschiedener Stämme zugeschrieben wird; keine natürliche Einheit bindet vom Anfang diesen Staat von Menschen verschiedener Volksstämme zusammen, sondern Uebereinkunft ist Alles, und durch Uebereinkunft und Eid heilige Form. Und auch als die verschiedenen Naturen, aus denen das römische Volk sich komponirt hat, überwunden sind, als aus ihnen ein einiges Volk auch in leiblicher Hinsicht erwachsen ist, bleibt das individuelle Leben immer durch ein strenges Recht gebunden; sogar gewaltsame Revolutionen bewegen sich zum Theil wenigstens immer noch in rechtlichen heiligen Formen, bis die Willkühr eines Einzelnen in der Kaiserzeit Quelle des Rechtes wird, und selbst da noch hält sich im Gegentheil der Despoten die rechtliche Substanz für die Sphäre des Privatlebens im Ganzen in ihrer eigenthümlichen, ungetrübten Entwickelung. Rom hat nie etwas Substanzielles in die Welt gebracht; seine Religion, seine Wissenschaft erhielt es von Fremden. Alle Entwicklung dreht sich in ihm um die formelle Entwicklung fremder Substanzen; im Streit entwickelte es nie die Substanz, sondern

nur die Bestimmung darüber, das Recht, die Schranke des Willens und das Mittel, zum größeren Rechte zu kommen, die Jurisprudenz, die Kriegswissenschaft; nur die Richtung des Willens erhielt eine großartige Ausbildung. Diese Auffassung ist nicht blos sinnreich, sondern wahr; ein Blitz des Geistes, der über das Leben der Vorwelt hinfährt und es beleuchtet; und solcher Stellen finden sich sehr viele in Leo. Und wenn Wilhelm v. Humboldt in einem Briefe an Schiller sagt: des Geschichtschreibers Talent sei dem poetischen und philosophischen nahe verwandt, so dürfte letzteres Leo gewiß in hohem Grade zuerkannt werden. — Wir übergehen das Einzelne in der römischen Geschichte; es zeigt sich überall darin die große Gelehrsamkeit des geehrten Verfassers, die ungewöhnliche Gabe, in bündiger, scharfer Sprache mit wenig Worten Vieles zu sagen. Wir bedauerten nur, daß die römische Kaiserzeit mit einigen wenigen Seiten abgethan ist; und doch ist diese Zeit eine der interessantesten. Gesteht ja Leo selber ein, daß neben einer vollkommen ausgebildeten politisch-administrativen Ordnung des Staates und neben der Rechts- und Kriegsbildung der Römer sinnliche Ausgelassenheit, sittliche Haltungslosigkeit, religiöse Trostlosigkeit — mit Einem Wort das tiefste geistige Unglück, was über den Menschen kommen kann, hervorbrach; und daß dies nicht etwas Zufälliges, sondern die Erscheinung in sich so nothwendig war, daß sie unter ähnlicher Bedingung überall zum Vorschein kommt. Wo der Mensch im Irdischen aufzugehen, das Irdische zur letzten Vollendung zu führen, in der Anordnung irdischer Verhältnisse einen Himmel zu bauen meint, da bricht auch die Herrschaft der Welt über den Geist und die daraus folgende Trostlosigkeit des Gemüthes, der geistige Tod unaufhaltsam herein, um die Leerheit einer mechanisch-vollendeten Form an den Tag zu legen. Vollendete bürgerliche Ordnung und bei dem einen Theile sittliche Ausgelassenheit, bei dem andern die Sattheit des Todes oder die Verzweiflung einer gefangenen Seele sind zu allen Zeiten

[redacted]

politisch geforderte Erscheinungen gewesen. Auch der Römer eigenthümliches Suchen nach Gott endete mit einem Zustande, der klar zeigte, daß Gott auf diesem Wege nicht zu finden sei. — Doch in seiner Leerheit war dennoch das römische Reich zu hohen, welthistorischen Ehren bestimmt. Hatte es den Völkern das Herz gebrochen und zu den eigenen Göttern das Herz verloren, so hatten jene mit ihren Herzen an eben so falschen Göttern gehangen, als diese waren. Die Lüge war zu ihrer eigenen Widerlegung entwickelt, das gesuchte Glück unter den Händen zum Unglück geworden, und in eben dem Maße, wie der Raum, den sonst die Täuschung erfüllt hatte, leer ward, wuchs die Sehnsucht nach wahrer göttlicher Erfüllung. — Gewiß nach all' diesem eine hochwichtige Zeit; und neben dieser Verworfenheit das stille, bescheidene und doch welterschütternde Auftreten des Christenthums. Diese Gegensätze treffend zu schildern, wer vermöchte dies besser, als unser Historiker. Möge er ein ausführlicheres Gemälde dieser Zeit uns in der nächsten Auflage entrollen.

Der vierte Abschnitt behandelt die Geschichte des Volkes Gottes bis zur Zerstörung von Jerusalem. War die Anschauung unseres Historikers bisher stets eine tiefsinnige, so noch mehr bei diesem merkwürdigen Volke, dessen geistiges Leben mehr nach der Intensität als der Mannigfaltigkeit geistiger Momente zu schätzen ist.

Einen erfreulichen Fortschritt in Leos Anschauung bemerken wir, wenn wir beachten, wie er jetzt das Charakteristische am jüdischen Volke faßt, und wie er es früher faßte, wo er von einer gewissen Schule sich noch nicht emancipirt hatte (vgl. Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Staates, gehalten an der Universität zu Berlin vom Professor Dr. Heinrich Leo. Berlin, 1828). Dort war ihm der Charakter des Volkes strenge Consequenz, d. h. die ganze Arbeit der jüdischen Nation richtete sich darauf, alles Einzelne abhängig darzustellen von einem Allgemeinen. Diese Einheit, Insichgeschlossenheit, diese Consequenz des jüdischen Denkens

hatte nach ihm für die äußere Gestalt des Lebens die Folge, daß auch in dieser die strenge Einheit, die Abhängigkeit alles Einzelnen von einem Höchsten sich wiederfand, daß eine strenge Hierarchie sich ausbildete, welche Alles, was sich ihr nicht ganz anschloß, von sich ausstieß. Die ganze jüdische Geschichte ist ihm dort ein nie endender Parteienkampf; je gebildeter die Nation wird, je mannigfaltiger die Parteien werden, je weniger jene strenge Consequenz sich für das Ganze behaupten läßt, um so abstrakter gehen die Elemente auseinander, um so mehr Sekten und Parteien entstehen, bis zuletzt der kleine Kern der Nation, der sich noch in seiner Weise zu erhalten vermocht hatte, vernichtet wird oder sich selbst vernichtet. Abstrakte Einheit, also etwas in der Wirklichkeit Unmögliches, hatten die Juden erreichen wollen; die Folge war abstraktes Auseinanderfallen, die Vernichtung.

Das, was jetzt nach Leo die Geschichte Israels auszeichnet, zuletzt unter allen Völkergeschichten, ist der Glaube, und zwar nicht in dem gemein verständigen Sinne, wo man etwas für wahr hält, weil man sinnliche oder geistig mechanische Beweise dafür zu haben glaubt, sondern in dem Sinne eines sittlichen Verhaltens, in welchem der Glaube ist eine gewisse Zuversicht dessen, was man hofft, und nicht zweifelt an dem, was man nicht sieht (Hebr. 9, 1). Es ist zwar kein Mensch, der ganz ohne den Glauben zu leben vermöchte; keine Liebe, keine Treue wäre möglich, ohne jene über alle gemeine Verständigung hinausgreifende und von ihr nicht hervorbringbare Zuversicht, die ein unmittelbares sittliches Ergriffensein des einen Wesens vom andern voraussetzt; diesen Glauben hatten die Israeliten, und zwar war es der Glaube an den wahren Gott, der ihr ganzes Leben durchdrang. Seite 564 treffen wir dann die interessante Stelle: „Wo zwei Menschen in der Zuversicht des Glaubens an einander hängen, wird der Eine von dem andern und über den andern fortwährend erfahren, ohne daß dieser mechanisch den Inhalt der Erfahrung auszusprechen braucht mit seinen menschlichen Redewerk-

zeugen. Auch hat noch niemand an Gott geglaubt, ohne von ihm erfahren zu haben, was keines Menschen Rede kund gab. So wäre es selbst von dem Standpunkte der gewöhnlichsten Erfahrung unnatürlich, wenn sich nicht an die Geschichte jener ältesten Träger des wahren Glaubens, wenn sich nicht an ihre Geschicke Offenbarungen anknüpfen sollten über die tiefsten Beziehungen des Menschen zu Gott."

„Sehen wir uns nun in der Welt um, und betrachten irgend eine Pflanze, ein Muschelgehäuse oder was es sei von noch so geringen natürlichen Dingen, überall werden wir auf ein reines architektonisches Grundgesetz hingewiesen. Die Pflanze treibt einen Stamm in bestimmten Formen, die Blattansätze sind in bestimmten Zahlen und Wechseln, die Aeste wachsen in bestimmten Winkeln zum Stamme, in bestimmten Zusammensetzungen und Curven; wie streng architektonisch ist die Liniatur der Blüthenstellung einer Sonnenblume, die Schuppenstellung eines Tannzapfens; — allein, eben so sicher, als sich die Formeln zu Berechnung aller architektonischen Theile des bestimmten Wuchses einer Pflanzenart finden lassen, eben so sicher, als sich ähnliches für Farben- und Formenstellung an Muschelarten u. s. w. angeben läßt, eben so sicher wird sich nie ein Individuum dieser Arten namhaft machen lassen, was in allen, allen seinen Theilen jenem architektonischen Urgesetze streng entspräche. Gewaltsame Verletzungen, Boden-, Licht- und Luftverhältnisse, benachbarte Gegenstände, Vertheilung oder Wechsel von Feuchtigkeit und Trockenheit, Gegenstände, durch welche Richtung und Ernährung der Wurzeln bedingt werden, vor allem die Mangelhaftigkeit der früheren saamengebenden Individuen, — alles dies, und tausend Unbenennbares und am Ende unseren Sinnen Unerfindbares wirken ein, daß zwar jedes Individuum der Art auch das Gesetz der Art durch seine Gestalt bekennt, aber zugleich nach irgend einer Seite es verletzt, und also die Art nicht als ungetrübtes Bild ihres Urgesetzes repräsentirt.

„Was wir so bei näherem Zusehen in der ganzen unvernünftigen Natur wieder finden — diesen Abfall von dem Bilde, zu dem sie geschaffen ist — diesen Abfall finden wir deutlicher an uns, an der Menschennatur wieder, die auch körperlich und geistig ein architektonisches Gesetz hat, ein Urbild, nach dem sie geschaffen ist, und zwar das höchste Urbild, das Bild Gottes. Wir finden diesen Abfall wieder bei dem Menschen bedingt theils durch die Abhängigkeit von der äußern Natur, von kummervoller Arbeit, von der äußern Generation, von allem, was sich daran knüpft; theils aber auch durch geistige Generation. Wo in einem Volke die Aeltern Gott falsche Namen geben, und ihn in falscher Weise verehren; — wo sie bei der sittlichen Ordnung des Lebens falsche Verhältnisse heraustheilen und diesen Theilen, die nicht sein sollten, Namen geben, d. h. falsche sittliche Begriffe in der Sprache ausprägen — da geht mit diesen falschen Namen Gottes und seines Dienstes in der Sprache selbst eine Lügen- und Sündengeneration von Worten und Begriffen von Geschlecht zu Geschlecht und die Urenkel büßen in den unglückseligen Folgen falscher Begriffe die Sünden der in leichtfertiger Weise geistig generirenden Vorfahren, indem sie immer tiefer in ihre Sünden sich verwickeln. — Die ganze obige, von uns gegebene Darstellung der Geschichte der orientalischen, griechischen und italischen Völker suchte universalhistorisch nachzuweisen, wie ein falsches Suchen nach Gott, ein falscher Begriff von Gott, ein falscher Name Gottes überall zu dem tiefsten Unglücke, zu geistiger Unbefriedigtheit, Unruhe, zu Gräuel und Entsetzen führe, und Lüge aus Lüge hervortreibe, bis das Maß zum Untergange voll sei.

„Dieses mit Händen greifbare, an jedem mit Augen sichtlichen Gewächse der Welt nachweisbare Verhältniß des Abfalls der Welt von ihrem und insonderheit des Menschen von seinem Urbilde, nennen wir in der christlichen Namengebung Erbsünde, und daß in diesem Verhältnisse nicht,

wie pantheistische Irrlehrer wollen, ein schlechthin nothwendiges zu sehen ist, mit welchem sich der Mensch, wenn nicht zu befreunden, doch gleichgültig abzufinden habe, woran der Mensch keine Schuld trage; sondern daß in diesem Verhältnisse eine fortfluthende Sünde, eine sich generationenweise fortbewegende Schuld anzuerkennen ist, von welcher sich der Mensch aus eignen Kräften und durch Selbstgerechtigkeit nicht frei zu machen vermag, sondern in die er sich mit jedem eigenmächtigen Suchen nach Freiheit tiefer verwickelt, darauf ruht das Fundament christlicher Ethik, aller wahren Ethik, bei dessen Aufgeben wir mit dem Kothe Brüderschaft schließen und dem Schmutze, der an uns haftet, durch unsere jetzige Natur, einen falschen Namen geben.

„Wo ist aber kindlicher und ewig wahrer, wo ist tiefer und herrlicher der Sündenfall und seine Folgen dargestellt, als in den Ueberlieferungen des Volkes Gottes. Wer, der ein Auge hat für die sittliche Construktion dieser Welt, und Gefühl, hat wohl Gen. 3, 8 gelesen, ohne durch die majestätische Einfachheit und Tiefe des Ausdrucks, ohne durch das Unermeßliche des Inhaltes von einem heiligen Schauer bewegt zu werden? Das ganze Mysterium aber der israelitischen Geschichte, die welthistorische Mission der Israeliten beruht darauf, daß Gott dies Volk erwählt hat, zwischen dem Sündenfalle und der Erlösung ein Mittelglied zu sein, der letzte und stete Anhalt des Glaubens an den wahren Gott unter allen Heiden, und der Boden, von welchem allen Völkern ein neues Heil, die Erlösung, entsprießen sollte.“

Es ist eine ganz wahre Ansicht, wenn Leo sagt, daß mit den Patriarchen sich die Geschichte in den engen Raum einer Familiengeschichte zusammendränge, die jedoch die tiefsten und gewaltigsten Regungen des menschlichen Herzens offenbart, und in engen Rahmen der Geschichte eines Geschlechtes eine ewige Geschichte der Individuen, wie der Völker enthält. Bei Moses macht der tiefsinnige Historiker die vortreffliche Bemerkung: Der wahre Gesetzgeber macht nicht selbst

etwas Neues; er entdeckt nur die den Erscheinungen der menschlichen Gesellschaft jeweilig zu Grunde liegenden Begriffe, spricht sie aus und bezeichnet die zum Segen wie zum Unsegen führenden in der Form positiver und negativer Anordnungen. Berechnender Verstand, Reflexion und Willkür vermögen hiebei nur in der Gestaltung der Begriffe zu einzelnen Verhältnissen zu fördern — die Hauptthätigkeit ist ein Wiederdenken der Gedanken Gottes; eben wie bei dem Religionslehrer, dem Propheten, dem wahren Dichter. Bei dem Gesetzgeber der Israeliten hat dies Offenbaren indeß noch einen andern und tiefen Sinn, welchen erst der versteht, der die wunderbare Weise erkennt, wie die Geschichte dieses Volkes und also auch dessen Gesetzgebung bestimmend in den ganzen Bau der Weltgeschichte eingreift. Wer möchte über das Mechanische (wenn ein solcher Ausdruck erlaubt ist) der Mittheilung zwischen Jehova und Moses etwas Erläuterndes auszusprechen wagen; — aber das Werk Moses ist, wenn wir es in seinem ganzen Umfange und seiner ganzen Bestimmung betrachten, ein übermenschliches, über menschliche Reflexion und Berechnung weit hinausreichendes. Wir können die einzelnen, treffenden Bemerkungen nicht alle näher erwähnen; wir wären sonst genöthigt, den größten Theil des Werkes auszuschreiben; wir verweisen den verehrlichen Leser darauf. — Die jüdische Geschichte, glaubt Leo, zeigt deutlicher und lehrreicher als alle Geschichte, daß aller Wegen der Sünde, allen Furien der Hölle preisgegeben ist, wer den von Gott entweder schon unmittelbar geoffenbarten oder in den historisch entwickelten Rechten und sittlichen Weisen der Völker wenigstens zum Theil vorgezeichneten Weg verläßt. Wichtig ist, was Leo vom Tiefsten und Erhabensten spricht, das die Geschichte kennt, von Christus.

„In dem durch das römische Reich endlich (als Resultat des römisch-heidnischen Suchens nach geistiger Genugthuung, nach Gott) herbeigeführten Zustande, wo die Verzweiflung an Allem, woran sich das Gemüth des Menschen auf dieser

Erde hängen kann, Sache ganzer Nationen, vieler Millionen Menschen ward; wo diese Verzweiflung methodisch durch einen politischen Mechanismus, der die ganze damals gebildete Welt umfaßte, herbeigeführt; wo, wie es schien, für ewige Zeiten die Herrschaft der Welt über den Geist gegründet, wo der Knäuel gottverlassener Richtungen und Begriffe bis zu einem unentwirrbaren, völkererstickenden Wuste angewachsen war, leuchtete plötzlich in finsterer Nacht der Sünden ein klares Licht auf, ein Licht der Rettung. Christus in der von Welt und Tod nicht gebrochenen, sittlichen Freiheit seines Geistes ward die Gewähr, daß alle Tyrannei dieser Welt nicht hinreicht, des Menschen höchstes Leben in Fesseln zu schlagen, so lange er treu an Gott hält. In ihm fand der sündige Mensch das Urbild wieder, zu dem er geschaffen ist, und die Rechtfertigung, die er auf den Wegen der Welt vergebens gesucht hatte. Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. In der Besiegelung des neuen Bundes, den Gott in unergründlicher Gnade durch das heilige Blut Christi mit den Menschen schloß, wurden die Mittel des Heiles, ward der einzige Weg offenbar, den der Mensch zu seiner Erlösung hat, in dem Glauben an Christum, als den eingebornen Sohn Gottes. Gerade im furchtbarsten Zustande irdischer Verzweiflung, gerade bei dem Volke, welches am tiefsten von dieser Verzweiflung ergriffen war, ward die Gnade des Himmels am mächtigsten, und Christus, indem er den Tod verschlang zum Siege, indem er für immer dem Tode seinen Stachel nahm, und die Fesseln der Welt und der Sünde brach, ward der Erlöser der bis dahin entweder in sinnlichen Banden gehaltenen, oder auf Gottes Wegen wie Knechte wandelnden Menschen. Nun waren diese Bande in der Klarheit göttlicher Offenbarung, nun war diese Knechtschaft in der Kraft göttlicher Liebe überwunden. Das Gefängniß war gefangen genommen.

Was vorher kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, und was in keines Menschen Herz gekommen ist, das hatte Gott denen bereitet, die ihn lieben, das hat er offenbaret durch seinen Geist, und wenn auch seitdem noch jeder Einzelne mit der seiner Natur, dem Creatürlichen in ihm, anhängenden Schwäche, die der ursprünglichen Göttlichkeit seines Geistes Schranken setzt, zu kämpfen hat, hat doch auch Jeder, der von der christlichen Lehre berührt worden ist, die Möglichkeit der Erlösung kennen lernen, und hat die Gewähr derselben in dem Glauben an die geoffenbarten Wege des Heiles.

„Wer die Geschichte von einem Standpunkte endlicher Reflexion aus betrachtet, und ohne Augen für das Walten und die Führung der göttlichen Vorsehung könnte noch darüber sich wundern, daß gerade aus einer der römischen Verstandesbildung weniger als die griechische Philosophie gewachsenen geistigen Sphäre, aus dem Judenthume, die Lehre hervorging, welche nach wenigen Jahrhunderten die ganze römische Welt beherrschte. In dieser Hinsicht, und um Leuten, die auf diesem Standpunkte stehen, auch von demselben zu antworten, ist zu sagen, daß gerade in den Juden, denen in Folge des Eingreifens göttlicher Offenbarungen in die früheren Schicksale ihres Volkes alle Theile ihrer Volksthümlichkeit religiöse Bedeutung hatten, das Gefühl irdischen Zertretenseins am durchdringendsten sein mußte — daß also auch bei ihnen das Bedürfniß der Rettung am dringendsten, das Verständniß der Rettung, wo Einzelne die Augen dafür öffneten, am tiefsten sein mußte. — Außerdem ist zu bedenken: daß die griechischen Philosophieen erstens jenen absoluten Bruch mit der Welt, jene Losreißung der Hoffnung vom Sinnlichen nirgends enthielten, wie das Christenthum, welches die Nichtigkeit der sinnlichen Erscheinung der Welt im Gegensatze des Geistes nicht blos behauptete, sondern auch eine neue Lebenssubstanz wirklich an die Stelle jenes auf sinnlichen Motiven beruhenden Lebens setzte; — zweitens,

daß diese philosophischen Richtungen auch nirgends die nothwendigen Grundlagen einer neuen gesellschaftlichen Ordnung enthielten, wie sie das Christenthum von seiner ersten Gemeindegestaltung an durch seinen Geist schuf und erzeugte. Das römische Leben war zu sehr mit der griechischen Bildung amalgamirt; diese war zu gleichartig, als daß sie als Brücke zu etwas absolut Anderem hätte dienen können, was kommen mußte, wenn die ganze Menschheit nicht in Verzweiflung oder Verdumpfung untergehen sollte. Alle die, welche sich bei griechischen Philosophemen beruhigten, und in ihnen Trost und Haltung suchten, blieben in ihrer alten, dem Grundwesen nach heil- und trostlosen Sphäre des Lebens, während die von der neuen Lehre und ihrer Gemeinschaft Ergriffenen sofort ihrer ganzen früheren Lebenssubstanz entrückt, und eben dadurch der Erlösung theilhaftig wurden."

Und so schließt denn der Verf. die Geschichte des Alterthums mit den schönen Wörtern: "Wie in dem Portale eines gothischen Domes sich immer enger zur Thüre die gewölbten Bogen mit ihren verschiedenen Reihen von Bildnereien drängen, bis endlich im engsten Raume desselben sich die Pforten in dem Rahmen des Kreuzes öffnen, so hat uns die alte Geschichte fünf Bogen mit ganz verschiedenen Anschauungen und Bildungsweisen vor Augen gestellt; und in mitten des fünften das Kreuz mit der Pforte zu der neueren, zu der christlichen Völkergeschichte. Priesterkönige und Opferdiener sahen wir im ersten Kreise mit strenger Geberde in heiligen Waschungen und Beobachtungen — aber das Wasser hilft allein nicht, und wem der rechte Stern nicht im eigenen Herzen aufgegangen, findet auch an den Sternen des Himmels keine Offenbarung von Gott. Ein zweiter Kreis ließ uns Menschen sehen voll wilder Begierde und voll Thatenbrang, voll Ahndung, daß die gottähnlichsten Mächte der Welt nicht am Himmel, sondern auf Erden zu suchen seien; wir sahen sie, von dieser Ansicht ergriffen, in knechtischem Dienste um Einen Herrn sich drängen, und in seinem Gefolge die Erde mit

Unruhe erfüllen; aber wenn die Andern in dem Verehrten einen Gott zu haben glaubten, er selbst erhielt dadurch nichts Göttliches, und die Einbildung, daß menschlicher Schmutz das Göttliche sei, führte, wie ein Irrlicht, Alle in einen Sumpf, aus welchem kein Pfad zu finden war. Da schauen wir im dritten Bogen sinnige Menschen, die der Natur ihre herrlichsten Töne ablauschen, und sich derselben auf ihrem Wege einzeln bemächtigen; aber wie sie fort gehen, wie die Zusammenklänge ihrem Ohre sich erweitern und von den verschiedensten Seiten her gehört werden, schwindet ihnen das einzelne Sichere, dem sie auf ihrem Wege folgen konnten, und nach den verschiedensten Richtungen gehen sie auseinander, theils in die dürre Wüste, theils in schlammige Brüche, theils in wirren Wald. Da ist am vierten Kreise ein heldenmüthiges Geschlecht, das innig aneinander geschlossen einherzieht, gleich einem Volke Bienen; das durch die Masse von Tönen, welche seine Vorgänger irre leitete, sich nicht zerstreuen läßt, sondern fest dem Walde zuschreitet, und der Wüste und dem Bruchlande, und durch vereinten Willen und bewältigte Kraft Herr wird jedes Weges, und Brücken schlägt über alle Ströme, und bezwingt den Erdkreis und seine Völker — aber, was es zuletzt will, weiß es nicht. Es hält zusammen, um den Weg zu bauen und alle Hindernisse auf dem Wege zu bewältigen; und dies Alles thut es, damit es gehen kann, gehen — wohin?

»Endlich im fünften Bogen begegnet uns ein Geschlecht, das hat vom Anfange her das Wort behalten, was ihm sagt, wohin es will — es trägt den Glauben an den wahren Gott, den Magnet, der nie falsch weist, im Herzen. Es begegnet den Priestern des ersten Kreises, und ist eine Zeit lang zu schwach, sich ihres Dienstes äußerlich zu erwehren; den Dienst der falschen Götter lernt es aber nicht — sondern es wird vorbereitet durch diese Frohne, um zu erfahren, nachdem Gottes Gnade es befreit, nachdem der Glaube an ihn es den rechten Weg weiter geführt, daß man

Gott nicht blos glauben, daß man ihm dienen, daß man in allen Rechten und Einrichtungen seinen Willen befolgen soll. Es schreitet fort; da begegnet es jenem unruhigen, thatendurstigen Sclavenschwarme, und wird von ihm fortgerissen, geknechtet, zerstreut, und lernt, indem es von Abscheu vor menschlicher Knechtschaft ergriffen wird, wie süß in Wahrheit der Dienst Gottes sei, der ihm sonst so hart gedünkt; durch die Liebe, zu welchem es nun wieder gesammelt wird aus der Zerstreuung. Weiter zieht es dann zu jenen Verirrten, die es in ihr Irrsal hereinziehen wollen; es hat aber die wahre Stimme Gottes zu oft und zu deutlich schon vernommen, als daß es falschen Tönen folgen sollte; es treibt die Verführer von sich; doch fängt an, ihm zu dünken, das Gesetz, was seinen frommen Dienst bestimmt, sei nicht das vollständige, nicht das lebendige, ein neues Bedürfen regt sich; und wie die Einen durch Zusätze herkömmlicher Erläuterung, die Andern durch eigenen Dünkel das Gesetz erweitern wollen, und Alle, in der Fruchtlosigkeit ihres Thuns, von Gott einen Helfer erwarten, dessen Zukunft in früherer Noth schon tröstlich verkündet war, begegnen sie jenem engvereinten Zuge des vierten Kreises, der sie, alles Sträubens ungeachtet, fortstößt, der das Gesetz, an dem ihr Herz hängt, mit Füßen tritt, so daß ihr Sehnen nach dem gottgesandten Helfer immer mächtiger wird. Der Heiland aber geht mitten unter ihnen, und bittet sie flehentlich, sie sollen die Augen von den Drangsalen der Welt ab und auf den Gott in ihnen richten; der werde der Sieger werden ob allen Leiden. Da verhöhnen sie ihn, da verspeien sie ihn, da schlagen sie ihn an das Kreuz; — doch kein anderer Helfer erscheint, und als sie mit Gewalt sich losreißen wollen von dem mächtigen Zuge, und einen eigenen Weg einschlagen, stürzen Alle die Kühnsten ihres Unternehmens in den Abgrund des Verderbens; die Uebrigen aber bleiben beim Zuge mit widerstrebendem Sinne, als elende Knechte.

„Die aber den Helfer kreuzigten, dachten ihn zu tödten, während er wieder mitten im Zuge erschien, und die wenigen, welche vorher seiner Hülfe gewartet, mit einem Geiste erfüllte, der ihren Mund gesegnet sein ließ und ihren Worten Kraft gab, so daß diese Worte endlich das Gesetz wurden des ganzen Zuges, und demselben ein Ziel setzten, und sagten, wohin er gehe, — und ihm verhießen, daß auf diesem Wege zu Gottes Reiche auch die Pforten der Hölle ihn nicht überwältigen würden.“

Der zweite Theil umfaßt die Geschichte des Mittelalters in drei Abschnitten, von denen der erste die Bildung der christlich-teutschen Welt im Abendlande, der mohamedanisch-arabischen im Morgenlande beschreibt, der zweite den Kampf der christlich-germanischen mit der Mohamedanischen und seine Folgen darstellt, der dritte die neue Feststellung der gesellschaftlichen Verhältnisse nach den Kreuzzügen entwickelt — wie der Lehensstaat von römischem Rechte, saracenischer Administration und republikanischen Bildungen der Städte, der Eidsgenossenschaften und Landschaften durchbrochen und die Kirche verweltlicht wird. — Der Verfasser sieht in den Germanen dasjenige Volk, dessen Wesen ganz geschaffen war, bevorzugter Träger der neuen Weltbildung zu werden; denn wenn die Völker römischer Mischung zuerst dazu bestimmt waren, die christliche Gesellschaftsverfassung so weit auszubilden, daß sie ein geeignetes Gefäß ward, das Christenthum der Nachwelt zu bewahren und es an die teutschen Stämme zu bringen, so haben diese dann theils bei weiterer Verfolgung dieser Richtung den Romanen beigestanden, ja sie in Eifer und Erfolg übertroffen; theils haben sie sich dem Kerne christlicher Lehre ursprünglicher verwandt gefühlt, und sind Mißbildungen, die ohne sie die ganze Gemeinde ergriffen haben würden, mit Erfolg entgegengetreten.

Wir können Leo nur beistimmen, wenn er behauptet, daß das teutsche Volk das Bewußtsein über seine Bestimmung in der Begegnung mit den christlichen Römern erhalten, aber

wie Sigfriz den Mimer, den Lehrer weit übertroffen habe an Kraft und herrlicher That; daß ihre religiöse Auffassung ähnlicher Art war, wie wir sie bei den Griechen fanden, nur mit weniger Anlage zu genießlicher Ausbildung, mit entschiedenern Hervorhebung wahrhaft sittlicher Momente, wie des durch den Tod ungebrochenen kriegerischen Muthes, der Rechtsachtung und Treue. Die Darstellung des Urzustandes der Teutschen, ihres religiösen und politischen Lebens, ihres Rechtszustandes ist vortrefflich durch Reichthum des Inhalts, durch Bündigkeit der Sprache; die Völkerwanderung und die Zeiten nach derselben lassen im Gemüthe wirklich den Eindruck zurück, wie das Naturgewaltige in der teutschen Welt sich zeugt, wie sie keilförmig und unaufhaltsam in das romanische Europa eindringen; wie eine stets sich erneuernde Lebenskraft von Generation zu Generation übergeht, und wo irgend die Verhältnisse einen Raum gewähren, bricht das alte Freiheitsgefühl durch und schafft ähnliche Zustände wie die früheren in der unerschöpflichen Fülle teutschen Lebensbornes. Sehr schön sagt Leo in der Schilderung des Charakters jener Zeit: „Was aber jener alten Zeit einen höheren Gehalt, ein schöneres Gepräge gab, war das so frühzeitig durchbrechende Bewußtsein, daß die Menschen in ihren Verhältnissen zu einander Etwas suchen müßten, noch über diese spröde Freiheit und Tapferkeit des Einzelnen hinaus, Etwas, dem sich diese Freiheit mit Ehren unterordnen könne, dem sie sich opfern könne ohne Erniedrigung, dieses Etwas tritt zunächst in dem Familienwesen hervor, wo die Pflichten des Blutes und der Blutrache überall gebieterisch die losgelassene Freiheit des Einzelnen beschränken und bedingen, sodann als Begriff in den Worten Treue und Huld, als Verhältniß in dem treuen Dienste der Mannen gegen ihren Herren, in der holden Gewährung der Leistungen des Herren gegen seine Mannen, wodurch es allein möglich ward, daß sich aus jener Gemeinde (wie vertragsmäßig verbundener Freier, deren jeder wie ein Fürst dastand) so großartige Gestaltungen hervorbilden konnten.“

Höchst interessant ist die Darstellung der Entwicklung der christlichen Kirchenverfassung zur römischen Hierarchie. Noch in keinem Universalhistoriker der neuern Zeit fanden wir Worte wie S. 68 und 69: „Als Christi Jünger, nachdem der Herr von ihnen geschieden war, vom Oelberg gegen Jerusalem heimkehrten, bildeten sie noch nicht im vollen Sinne des Wortes eine Gemeinde, d. h. sie bildeten noch nicht die wahre Verkörperung eines über das Individuum hinausreichenden, sie alle durchdringenden Geistes; denn wenn auch die Christilehre, und im Glauben an ihn, sein Geist in ihnen lebte, war dieß doch mehr so der Fall, wie ein Mann in einem Hause wohnt, und doch ein Anderes ist, als das Haus. Die Ausgießung des heiligen Geistes aber, als sie erfolgte, machte aus denen, die damit begnadigt wurden, eine wahre Gemeinde, ein Ganzes, was derselbe Geist durchdrang und belebte in der Art wie derselbe Saft so Zweig als Rinde, so Blatt als Beere, so Wurzel als Ranken des Weinstocks durchdringt und Nichts lebendig sein läßt im ganzen Gewächse, als wobei er ist. Erst von da an waren sie fähig des Herrn Werk zu fördern, wie er geboten hatte. Seit jener Zeit aber hat die Schaar derer, die Christi Namen bekennen, überall nothwendig in zwei Gemeinden sich vertheilt. Die eine ist die unsichtbare Gemeinde der Heiligen, an die wir glauben und deren Glieder von Gottes Geiste bewegt, nirgends mehr ein Leben haben als im Glauben, und kein Hoffen als die Gewißheit der Gnade Gottes; die Geschichte dieser Gemeinde mögen geweihtere Hände, was von ihren Schicksalen erkennbar ist, aufzeichnen; auch so bleibt es Stückwerk, und ganz offenbar wird sie erst, wenn er wiederkehrt, der ihr seinen heiligen Geist geschenkt hat. Die andere ist die sichtbare Gemeinde der äußeren christlichen Kirche, welche zwar alle Heiligen nothwendig auch umfaßt, aber nicht blos sie, sondern auch die, welche erst keimen und wachsen wollen im Herrn, gleich den Jüngern vor der Ausgießung des h. Geistes. Nur mit dieser

Gemeinde, mit der Kirche als Erziehungsanstalt der Völker, haben wir es hier zu thun.

Leos Anschauung vom Mittelalter ist diese: Das Mittelalter beginnt mit dem Auftreten deutscher Stämme in der Völkerwanderung, deren Resultat zuletzt das Reich Karls des Großen ist — die geistigste äußerliche Vereinigung der deutschen christlichen Welt. Das zweite allgemeine Ereigniß der deutschen christlichen Welt sind die Kreuzzüge, in Folge deren die Kirche verweltlicht und neben ihr eine neue ihr feindliche geistige Gewalt geschaffen ward. Das dritte allgemeine Ereigniß ist die Gährung in Kirche und Staat, die immer mehr alle Geister an sich riß und in der sogenannten Reformation sich bethätigte. Die Weiterbewegung, die Fortentwickelung des Geistes im Mittelalter knüpft sich nicht an Volksthümlichkeiten, denn all' diese Bewegungen sind nicht von einzelnen, sondern von Reihen von Völkern geschaffen worden. Die Wurzel aber aller großartig förderlichen Erscheinungen im Mittelalter ist das Christenthum: es hat das römische Reich zu einem ganz andern Wesen erzogen, das Reich der Karolinger gebaut, die germanisch-romanische Welt den Ungläubigen entgegengeworfen und einen geistigen Läuterungsprozeß eingeleitet, dessen Arbeit als noch lange nicht vollendet angesehen werden kann. Die christliche Kirche trägt aber in verschiedenen Perioden und auf verschiedenen Lokalen einen wesentlich andern Charakter: bald herrscht die Richtung der äußeren Gestaltung vor, bald die Richtung der inneren Durchbildung und Läuterung der Sitte und Lehre. In den ersten Zeiten des Christenthums vereinten sich diese beiden Richtungen so energisch, daß sich von keiner sagen läßt, sie sei mächtiger gewesen als die andere. Nachher lösten sich diese Richtungen ab und jede hat ihre Helden und Märtyrer, ihre Bewegungen und Siege hervorgetrieben, und verschiedene Völker haben zum Theil diese Richtungen repräsentirt. In der Beziehung dieser beiden Richtungen, die polarisch zusammengehören, aufeinander wirken, einander neu beleben, ist wie

in Zettel und Einschlag das ganze Gewebe der europäischen Völkergeschichte seit der Bekehrung der deutschen Völker enthalten. Die Geschichte der christlichen Kirche ist seit Constantin dem Großen durchaus der Kern, die Seele und das eigentliche Lebendige in der Universalgeschichte. Im Mittelalter war die Richtung auf äußere Erweiterung des christlichen Religionsgebietes durchaus die herrschende; seit der Reformation die Richtung auf innere Läuterung, bis in neuester Zeit die Kraft der einen Richtung an der Kraft der andern zu erstarken und so eine neue Periode der christlichen Kirche zu beginnen scheint. Jeder Kreis aber, der tiefer und reiner von der christlichen Lehre durchdrungen ist, als andere, durchlebt im Verhältnisse zu diesem zugleich eine neue Missionsgeschichte; Völker, die in ihrem Geiste nicht die Kraft der einfachen und ruhigen Uebergänge zu dem Leben der geläuterten Kreise haben, gerathen oft aus einem früher geordneten Zustand in den der Destruktion, die für sie erst ein Mittel der Läuterung wird. Dies darf man nie vergessen, wenn man Mittelalter und neuere Zeit zusammenhält, und den Jammer und die Gräuel, den religiösen Unverstand so mancher Zwischenzustände, selbst so mancher Zustände unserer Zeit beklagt. An einen Krebsgang der Kirche und der Menschheit hat noch Niemand geglaubt, der an Gott und Christus glaubt.

Diese Ansichten sind tief und wahr; und es wird uns nun erklärlich, warum Leo nicht in jenen Irrthum gerathen ist, in den Alle geriethen und gerathen werden, die an die Geschichte des Mittelalters gehen, ohne von christlichen Anschauungen durchdrungen zu sein.

Wie viel ist nicht gesündigt worden an dieser großen Zeit. Leo steht hoch über Solchem; seine tiefe Anschauung, seine unbedingte Liebe zur Wahrheit ließ ihn den wahren Faden finden. So hat er ganz aus der Anschauung der Zeit herausgesprochen, wenn er S. 81 bei Gelegenheit des Bilderstreites sagt: „Im Bilde erscheint die sinnliche Nähe des Hei-

ligen am geistigsten; — nicht mehr der animalische Körper mit seinen Schwächen und Unreinigkeiten tritt hier entgegen, sondern durch das Bild wird dem Körper nur dessen geistiger Charakter, der Ausdruck der Seele selbst entnommen, und frei von dem animalischen Träger, der ihm sonst zur Unterlage diente, dargestellt." So, wenn er S. 101 sagt: „So lange die katholische Kirche die einzig mögliche Grundfeste der christlichen Lehre für die abendländischen Völker war, schadete ihrer Ausbreitung und Feststellung im Wesentlichen weder der Unwissenheit und Lüderlichkeit, noch der allgemeinen Nichtswürdigkeit einzelner Kleriker, selbst einzelner Päpste; denn er war mit ihr, auf den wir Alle hoffen, und wo satanisches Wesen ihm in den Weg zu treten meinte, diente es zuletzt hier wie immer nur dazu, seine Wege zu bahnen und die göttliche Ordnung der Welt in ihrer Entwickelung zu fördern, die es in seinem höllischen Eifer zu hindern gedacht hatte." So hat Leo denn auch die wahre Bedeutung Gregors VII. gefaßt, wenn er nicht Herrschsucht seinem Wirken unterlegt, sondern das Bestreben, die Kirche aus dem Verfall, in den sie gerathen war, zu retten, den unordentlich lebenden Geistlichen einen Richter zu constituiren, der unabhängig vom König wäre, Wahl und Stellung des Papstes vom Einflusse des Königs zu befreien und die Geistlichen selbst durch Herausreißung derselben aus Familienbanden unabhängiger zu machen von Reichslehen. So, wenn er S. 125 von der Scene in Canossa sagt, daß bei ihrer Betrachtung das geistige Interesse durchaus die nationale Einbildung in gesunden Sinnen überwiegen müsse. „Sie ist ein Triumph, den der arme Schmidssohn von Saona, dem aber jener Muth in vollem Maße inwohnte, wie er aus dem Bewußtsein für göttliche Ordnung zu streiten hervorgeht, den dieser feierte über einen in sich vereitelten Menschen, dem aber bei seinem ersten Auftreten alle Gewalt zu Gebote stand, wie sie Deutschlands Krone verlieh." Gregors letzte Worte: „**Dilexi justitiam et odi iniquitatem, propterea morior in exilio**" sind ein herr-

licher Ausspruch über sein Leben, welches Gott so mit der Fülle seiner Gnade bedacht hatte, daß er diesem Manne zu innerster Bedingung des eigenen Daseins, zur edelsten Leidenschaft werden ließ, das zu verlangen und aus allen Kräften zu erstreben, was der Kirche eben Noth that.

Das Fasten der Katholiken, das ihnen so oft als opus operatum vorgeworfen wird, faßt Leo bei der Geschichte der Mönchsorden richtig, wenn er S. 197 sagt: „Fasten haben neben dem Mißbrauche, der aus ihnen entstehen kann, eine Seite, nach welcher sie für die Disciplin jeder wahrhaft lebendigen Kirche von höchster Wichtigkeit geworden sind. Werden sie nämlich angeordnet bei Gelegenheiten, wo die Glieder einer Kirchengemeinde ohnehin tief ergriffen sind, so muß jeder Zeit die Sistirung des gewöhnlichen Ganges aller Haushaltungen, das gemeinschaftliche Ringen im Gebete zum Herrn eine so ungewöhnliche und erhöhte Stimmung der Gläubigen hervorbringen, daß in ihr Dinge möglich werden, Opfer gebracht werden, Gedanken verbreitet, und mit Begeisterung verbreitet werden, denen sonst die Mehrzahl der Menschen wenig zugänglich ist; solche Fasttage wurden schon oft mit Strömen der Gnade gesegnet.“

In der Geschichte der christlichen Kirche des Mittelalters glaubt Leo die Thätigkeit der Romanen und Germanen so unterscheiden zu müssen, daß das Werk der Romanen die Herstellung einer festgeordneten Gesellschaftsverfassung der Kirche war, eines festen Walles, an dem sich die Fluthen der Rohheit des Heidenthums brachen, und durch den die Lehren des Evangeliums geschützt und späteren Jahrhunderten behalten ward. Die Verbreitung des Christenthums wäre ohne einen festen Mittelpunkt unmöglich gewesen, und die Versuche dazu würden zu den abnormsten Umbildungen der Lehre geführt haben. Die Mißbräuche, die sich an die positive Thätigkeit der Romanen anschlossen, und in Resten altheidnischer Sinnesart, in den Begriffen der romanischen Sprache, in südlicher Empfindungs- und Lebensweise wurzelten, hatten ihr stetes

Correctiv an der reineren und innigeren Auffassung der christlichen Lehre durch teutsche Seelen; so durch Bonifazius – von dem Leo S. 86 sagt, daß er für die Entwicklung des teutschen Geistes, also für teutsche Geschichte, ein ungleich wichtigerer Mann ist als irgend ein einzelner der spätern teutschen Könige — so durch Hugo von St. Victor, so durch Tauler. Wir stimmen dem verehrten Verfasser bei, wenn er S. 375 — 76 sagt: „Wie wußte doch ein Tauler den christlichen Kern hervorzuheben (ohne eine jener Böhmischen Extravaganzen und Unstatthaftigkeiten zu theilen) und in seinen Predigten mit geistiger Gewalt geltend zu machen! Wie Jean Charlier von Gerson trotz aller Einsicht, wie sehr sie dieser Hilfe bedürfe, doch in Einigkeit mit ihr verharrend segensreich für sie zu wirken. Was hätte Huß, wenn er sich nicht durch eigene Ungestüm hätte zu schreienden Ungerechtigkeiten verleiten lassen, mit seinen Gaben und Gnaden wirken können, wenn er nicht als Angeklagter, sondern als Mitstimmender in der Reihe der versammelten Väter gestanden hätte. Johann von Goch und Johann Wessel haben wahrhaft Freieres und Tieferes als Huß gelehrt aber in angemessenerer Weise, und haben ihrer Lehre gemäß gewirkt, und keiner von ihnen hat den Scheiterhaufen besteigen müssen.“ Wir finden an der Darstellung der Hußischen Geschichte nur das auszusetzen, daß Herr Leo ganz unterlassen hat, die craß-pantheistische Irrlehre Hußens näher zu bezeichnen.

Der dritte Band enthält die erste Hälfte der neueren Geschichte, umfaßt das Zeitalter der Reformation bis zur Hinrichtung Karls I von England. Mit Leo's Urtheil über die Reformation stimmen wir nicht überein; unsere Anschauung darüber ist dieselbe, die sich in Möhlers Schriften findet. Allein es ist interessant, das Urtheil eines Mannes zu vernehmen, der auf gläubig-protestantischem Boden stehend, nicht um die Thatsachen herumgeht, sondern entschieden, schroff und kernig das auszusprechen liebt, was er für wahr hält. Versuchen wir, die Grundgedanken Leo's herauszuheben.

Unter Gottes Schutz und Leitung wurde im Mittelalter ein festes Kirchengebäude errichtet, und der christliche Glaube über einen großen Theil der Erde verbreitet. Allein die Kirche hatte mit vielen fremdartigen Elementen zu kämpfen, mit antik-heidnischen, mit germanisch-heidnischen Motiven, mit saracenischen Einflüssen; sie konnte nicht Alles bewältigen: so traten christliche Geistliche vielfach an die Stelle der germanischen Priester, waren dadurch in germanisches Güter-Dienst- und Staatswesen verflochten, und diese Verflechtung hatte immer von Neuem einen nicht der christlichen Sache angemessenen Einfluß auf die Besetzung der Kirchenämter; die Scholastik wirkte nicht immer fördernd, die ghibellinische Bildung, die humanistische Gelehrsamkeit wirkte hemmend. In diesem Kampfe mit dem Heidenthum, dem Muhammedanismus, der Freidenkerei mußte die Kirche oft feindliches Terrain besetzen, mit feindlichen Waffen kämpfen, mit erdrückenden Verhältnissen, Beziehungen und Ansichten sich beladen. Durch den Kampf gegen das Unlautere ward sie selbst unlauter. Nur wenige Geister vermochten noch zum innersten Kerne vorzudringen; selbst die Klöster, Anstalten, in denen geistlich gestimmte Seelen ungeirrt durch den Einfluß des Weltlebens zu den klaren Wellen christlichen Denkens und Empfindens hinabsteigen konnten, waren durch Güterbesitz, Herrschaftsrechte mit einem ganz ihrer ursprünglichen Bestimmung entfremdeten Sinne erfüllt.

Die Reformation entstand. Sie hatte nicht mit einer Macht zu kämpfen, die den Geist unterdrückte, denn die Kirche gewährte damals eine Freiheit des Geistes, welche den Reformatoren als Zuchtlosigkeit vorkam; nicht mit einer Macht, die Waffen holte aus der Tiefe des christlichen Bewußtseins, denn die ersten Gegner der Reformation waren mehr schlagfertige und gewandte als christlich tief empfindende Gegner; sondern sie hatte mit einer im höchsten Grade verrotteten Geistlichkeit zu kämpfen, welche mit weltlicher Macht, Reichthum, mit scholastischer Methode, kurz mit äußern Mitteln einen inneren

Trieb ersticken wollte. Gegen diese machiavellistische Methode der Politik hatte die Reformation zu kämpfen, wurde davon berührt und depravirt. Als man erkannt hatte, welche politische Mächte man mit Reformationsinteressen in Bewegung setzen könne, entstand die Berechnung dieser Interessen, Nachdenken über die Mittel, sie künstlich zu erzeugen, hervorzurufen und zu leiten. Die kirchlichen Interessen dienten nun Allem zur Maske, die Menschen nutzten das Heilige ab, spielten damit und wurden sittlich haltlos. Der dreißigjährige Krieg zeigt diese Richtung auf ihrer Höhe. Alle Parteien geben vor, für die Kirche zu kämpfen, im Herzen aber ist die Gier nach weltlicher Macht; einige der Vorkämpfer kennen sogar kein Gebot mehr als das der physischen Unmöglichkeit und politischen Schlauheit. Die katholische Kirche dagegen gewann durch die Reformation, sie war gezwungen, eine geistig würdigere Haltung zu suchen, sittlich strenger, geistig thätiger zu sein. Sie ward dadurch aber auch genöthigt, die Augustinische Auffassung von Freiheit und Gnade wieder aufzunehmen, den Semipelagianismus des Tridentinums fahren zu lassen; dieß strebte der Jansenismus an; der Jesuitenorden trieb zu seiner Unterdrückung, und mit ihm verfiel die Kirche von Neuem der Welt.

Dieser Gang der religiösen Interessen auf beiden Seiten hatte ein Absterben der kirchlichen Richtungen zur Folge; in der Verzweiflung gleichsam an der Lauterkeit kirchlichen Lebens, und im Anstaunen der großen Resultate des Welthandels, strebte Alles dahin, auf den Wegen bürgerlicher Thätigkeit die Mittel zu vergrößern. Diese Richtung schloß sich an den Jansenismus an und bildete eine Opposition des beschränkt verständigen Bewußtseins, wie es den Mammon und die Wege seines Erwerbes zu begleiten pflegt, gegen die Kirche, eine Philosophie des sinnlichen materiellen Genusses und des momentan Zweckmäßigen gegen das positive Auftreten des Ewigen und Christlichen. Dieselbe Richtung wendete sich auch gegen den germanischen Staat, namentlich gegen das

ständisch-korporative Leben, und suchte ihn und die Kirche als traurige Reste des Mittelalters darzustellen, von dem man sich zu befreien habe. Die Träger dieser Richtung waren frech genug, ihr Interesse geistiger Zuchtlosigkeit und des Dienstes unter materiellen Mächten als eine Weiterentwicklung, als eine Vollendung der Reformation, darzustellen; allein die Reformatoren hätten sie mit Feuer und Schwert verfolgt. Diese Richtung ergriff im 18ten Jahrhunderte die Fürsten selber, und sie huldigten ihr zum eigenen Schaden.

Dies ist Leo's Anschauung über die Geistesentwicklung von der Reformation bis zur Revolution. Was Leo über den Semipelagianismus der Kirche, Jansenismus, die Reformation sagt, können wir hier eines Weiteren nicht widerlegen; wir verweisen einfach auf Möhlers Symbolik, auf Hirschers und Staudenmaiers Schriften. — Haben wir den Gang Leo's im Allgemeinen angegeben, so wollen wir nun noch Einzelnes aus dem dritten Bande besprechen.

Ausführlich ist Savonarola, der Kampf der Niederlande, die Revolution in England behandelt; des Trefflichen, des Interessanten, findet sich Vieles.

So z. B. S. 19 die Behauptung, daß wo Bestrebungen des Geistes die religiösen und volksthümlichen Grundlagen der Sittlichkeit vergessen oder verachten machen, sie die Völker zu Grunde richten; so seine Charakteristik Gustav Adolfs 384—385 und 388; so die Schilderung des politischen Einflusses des Handels 446—447.

Ueber die gegenwärtige Behandlung der Reformationsgeschichte äußert sich Leo S. 72: „Gewöhnlich wird die Reformation dargestellt als im Interesse der Freiheit des Geistes begonnen. Allerdings war dies der Fall, wenn man unter Freiheit des Geistes jenen Zustand desselben versteht, wo derselbe sich mit der Lehre Christi Eins wissend in Allem, was Gott geboten hat, nicht mehr ein fremdes Joch, sondern nur noch das eigne Wollen und Wissen sieht, sich also frei fühlt in Gott. Allein dies versteht man in unserer Zeit nicht unter

Freiheit des Geistes, wenn man diese als Ziel der reformatorischen Bewegungen angibt, sondern man meint mit diesen Worten die subjektive Ungebundenheit der Ueberzeugung, die Zuchtlosigkeit der Geister in religiöser Hinsicht; und auf dieser Begriffsverwechslung beruht es, wenn gegenwärtig in Deutschland von Hunderten von Lehrern in der Geschichte der Reformation ihren Schülern ein furchtbares Gift gereicht wird, was zwar den Körper nicht krank macht, aber die Seele; und was diese, wo nicht Gegengifte wirksam werden, auf einer Bahn dem ewigen Verderben entgegenführt, die für die Bahn des Lichtes und der Wahrheit ausgegeben wird. Die Begriffsverwechslung ist aber um so leichter, da der Held der deutschen Reformation anfangs nicht sah, zu welchen Abgründen die Freilassung der rein-subjektiven Auslegung der Schrift, und also die Loskettung der subjektiven Religionsüberzeugung, führen könnte; er sah es nicht, weil er selbst auf dem festen Grunde des Glaubens stund, und annahm, Niemand werde in Glaubenssachen Willkür walten lassen. Erst der Augenschein konnte in dieser Hinsicht seine Einsicht berichtigen.

„Auch die katholische Kirche wird übrigens durch jene ganz und gar lügenhafte Auffassung der Reformationsgeschichte höchst ungerecht gestellt. Wir läugnen nicht, daß sie ein Gefäß geworden war, in welches viele unsaubere Stoffe, die das Ganze rettungslos zu verderben drohten, auch gekommen waren; aber bis zur Rettungslosigkeit selbst war es auch entfernt nicht gekommen, wie sich denn auch darin zeigt, daß diese Kirche nicht bloß sich aufgerafft, und manche spätere Gefahr glücklich bestanden hat; sondern auch an diesem Tage noch für Tausende und aber Tausende von Menschen einen Anhaltspunkt wahrhaft christlicher Ueberzeugungen bildet. Wenn wir zur Steuer der Wahrheit einräumen, daß die römische Kirche damals alle die oben bezeichneten Mißbräuche, und in ihnen ebenso viele Mittel der Seelenverführung aufgenommen hatte; so darf doch zur Steuer der Wahrheit ebenso wenig geläugnet

werden, daß für ein Gemüth, was sich nicht formell zufrieden stellen wollte, gar nichts im Wege stund, sich in den wahrhaft christlichen Geist zu versenken; daß es noch viele Geistliche gab, die diesen wahrhaft christlichen Geist von ihren Gemeindegliedern forderten, daß endlich die Kirche selbst auch nie darauf verzichtet hatte, diesen Geist als die ewige und einzige Bedingung des Heiles zu fordern, und daß nur diese Forderung der Kirche (die immer noch vorhanden und geltend war) durch das in sie auch eingedrungene, weltliche Leben für gewöhnlich sehr in den Hintergrund gedrängt war.

„Es war also vielmehr nur die materielle Toleranz der katholischen Kirche, die auch Leute äußerlich gelten ließ, die sich bloß formell abfanden (innerlich ließ sie sie nie gelten), und deren Formen gewissermaßen zu dem Glauben verführten, man könne sich formell wahrhaft abfinden; — diese Toleranz war es, wogegen die deutsche Reformation ausbrach."

Manches Urtheil Leo's wird uns erklärlich, wenn wir seine Anschauung von der Kirche kennen. Diese ist S. 81 ausgesprochen: „Allerdings ist die Kirche vom heiligen Geiste erfüllt und geleitet, und der Text der heiligen Schrift ist im Sinne der so erfüllten Kirche zu verstehen, aber diese Kirche ist nicht identisch mit der römischen, noch mit irgend einer anderen historisch vorhandenen, sondern es ist die unsichtbare Kirche, welcher Glieder aus sehr verschiedenen Kirchen angehört haben, und in deren Sinne die verschiedensten an Christus glaubenden Gemeinden bewegt worden sind, und successiv das Reich Gottes gefördert haben. Das geistige Ergebniß der Bewegungen dieser Kirche bildet die Wissenschaft der christlichen Theologie, welche allein die objektive Grundlage aller Schrifterklärung sein kann. Man wird einwenden: wo man ein Kriterium zu suchen habe, ob jemand in wahrer oder falscher Theologie forsche und lehre? Die Antwort ist nicht schwer: Der lebendig-gläubige Mensch kann sich allerdings in der Behandlung der Dinge dieser Welt irren, und die vom lebendigen Glauben verlassene Wissenschaft wird allezeit von

den göttlichen Dingen falsches Zeugniß ablegen; die Vereinigung aber des lebendigen Glaubens und der von ihm durchdrungenen, in Demuth und ohne persönliche Tendenzen gepflegten Wissenschaft bildet ein festes und dem Auge des Gläubigen sicher erkennbares Fundament. Wie aber, fragt man weiter, sollen wir zum Glauben gelangen, wenn wir erst durch ihn die wahre und falsche Theologie unterscheiden lernen? — Weder durch das Wissen allein, noch überhaupt durch menschlich willkürlich zu handhabende Mittel ist schon irgend ein Mensch gläubig geworden, sondern nur durch die Führungen und den Rathschluß Gottes. Niemand, keine Kirche und keine Schule, kein Theolog und selbst kein Apostel, hat jemals den Glauben zu verkaufen gehabt. Der vortrefflichste Religionsunterricht hat schon Manchem nur zu eitlem Wissen und durch dieses zum Verderben; die Strafe ihrer im Unglauben begangenen Sünden hat schon Tausenden zum ewigen Heile gereicht. Auch auf die vortrefflichsten Anstalten der jeder Zeit vorhanden gewesenen Kirchen zu Fortpflanzung des Reiches Gottes hat keine Kirche Ursache haben sollen, stolz zu sein; denn wo sie fortgepflanzt haben, müssen sie selbst eingestehen, daß allezeit eine menschlich unberechenbare, göttliche Wirkung im Spiele war.“

Wir theilen ganz Leo's Ansicht, wenn er über Luthers Schrift an den deutschen Adel sagt: „Mit der Schrift an den deutschen Adel sagte sich Luther zuerst und entschieden öffentlich von der römischen Kirche los; — allein er tadelte durch diese Schrift nicht mehr bloß die Mißbräuche, die sich in das Institut, was man bis dahin als die christliche Kirche betrachtet hatte, eingeschlichen hatten, sondern er griff dies Institut selbst in seinen Grundfesten an. Um des Mißbrauchs willen verwarf er die Sache. Von dieser Zeit an ändert sich nothwendig das Urtheil über Luthers Kampf; denn wenn er früher großentheils nur unwissende, oder wenn auch gelehrte, dann doch wenigstens eitle, in äußerlichen Tendenzen aufgehende Männer und schlechte Interessen unmittelbar gegen

sich hatte, mußte sich nun auch gar manches ehrenwerthe Interesse in der römischen Kirche in Rothwehr gegen Luther kehren; es mußte sich so auf beiden Seiten Recht und Unrecht, tüchtiges Wollen und persönlich-egoistisches, leidenschaftliches Wesen vertheilen. Es ist völlig unmöglich, daß Luther die Vorstellung hat haben können, daß das, was er in jener Schrift verlangte, irgend einmal rein durchgeführt werden könnte; — es ist aber auch unmöglich, daß er sich verhehlen konnte, daß nothwendig daraus die größte Verwirrung und die Zerstörung des hergebrachten Rechtszustandes im Reiche folgen mußte. Allerdings war die Belebung des christlichen Glaubens in der Kirche und in der Gemeinde und der Kampf gegen die verführerischen Mißbräuche der ersteren eine Sache von so hohem Werthe, daß man sich in letzter Instanz über das Zugrundegehen des früheren Rechtszustandes im Reiche, über das Zertrümmern des Kirchenbaues trösten kann; aber nur mit Mühe wird man in sich die Frage los, ob nicht jenes Ziel auch auf minder zerstörende Weise hätte erreicht werden können? ob nicht Luther durch jenes demagogische Buch, trotz seines unschätzbaren Verdienstes um die Kirche, eine schwere Verantwortung auf sich geladen habe? Mit gewaltiger, kämpfender Faust schlug er in ein Kunstwerk des menschlichen Geistes, an welchem derselbe, oft unter Gottes sichtbarer Leitung, ein Jahrtausend gebaut hatte, und dessen Herrlichkeit und innere Tiefe zu durchschauen, Luther viel zu beengt in Bildung und Wesen war. Das, was uns ihn auch hier allein noch achtungswürdig erscheinen läßt, ist nur der erste gute Grund, der in ihm waltete, als er in den Streit geführt ward, und der tapfere Muth, der Glaube, der ihn fortwährend beseelte, und ihm in den Ansichten, welche Noth und Leidenschaft in ihm erzeugten, die reine evangelische Wahrheit sehen ließ, während diese doch nur mit seinem Ziele, nicht immer mit seinen Mitteln im Einklange war."

Im schneidenden Gegensatze zu sehr vielen Protestanten steht Leo mit seiner Ansicht über die Gelübde S. 109: „Ge-

lübde haben allerdings auch noch einen anderen Sinn; und daß der Mensch vor allen Dingen auch lerne; *Knecht sein seines eignen Wortes, und frei sein in dieser Knechtschaft*, ist etwas sittlich unendlich Wichtiges; wie dies auch Luther vorher zum Theil anerkannte. Große Persönlichkeiten, reine, allen politischen Friktionen gewachsene Charaktere, die für ihre Grundsätze ihr Leben feil haben, gibt es sicher mehrere unter Völkern, wo dem Gelübde seine Ehre geblieben ist, als bei uns, wo man sie schon den Kindern als sinnlos darstellt. Wer möchte sagen können, wie unendlich Luther selbst durch die Knechtschaft unter dem Gelübde sittlich gewonnen hat? Welcher Theil der Kraft, mit welcher er die Reformation, trotz aller Hindernisse, durchführte, in solcher Schule gewonnen ist? — Bequemer lebt sichs freilich, wenn nur die momentane Ueberzeugung gilt."

Seite 132 sagt Leo: „Das ganze *äußerliche* Resultat der Reformationsbewegungen war also nur die Ausbildung einer ärmeren, schwächeren Kirche und die Vervollständigung der Territorialherrschaft deutscher Fürsten. Wäre nicht diese äußerlich ärmere Kirche zugleich eine Bewahrerin wahrhaft evangelischer, von der römischen Kirche verdunkelter oder gar geläugneter Wahrheiten, und in sofern allerdings ein unendlicher Fortschritt und ein Ersatz für Alles, was durch die Trennung von der alten Kirche Herrliches verloren ging, gewesen, so würde man nur mit tiefer Betrübniß auf die deutsche Reformation zurückblicken können."

Von den Folgen des dreißigjährigen Kriegs sagt Leo S. 422: „Dies war die letzte bedeutende Action des dreißigjährigen Krieges, dessen letzte zwölf Jahre Deutschland so verödet und geschwächt haben, daß es bis heute den Zustand seiner früheren Blüthe nicht wieder hat erreichen können. Dabei wurden die fürchterlichsten Grausamkeiten verübt; Rohheit, Sittenlosigkeit ward auch über die nicht unmittelbar bei dem Kriege thätigen Stände verbreitet und bis auf die Literatur und Sprache dieser Zeit erstreckt sich die Zerrissenheit, wozu ganz Deutsch-

und verdammt schien. Man hatte den Krieg angefangen damit, daß man politische Interessen unter kirchlichen Vorwänden verfolgte, aber der Krieg hatte die Hohlheit dieser Vorwände an den Tag gebracht, hatte zwar die Kirchen bestehen lassen, aber fast allen religiösen Sinn des Volkes, also alle wahre Erfüllung der Kirchen aufgezehrt, so daß v. Logau's Klage nur den Zustand darstellt, wie er war:

Lutherisch, Päpstisch und Calvinisch, diese Glauben alle drei
Sind vorhanden: doch ist Zweifel, wo das Christenthum dann sei.

„Der eingetretene Mangel religiöser Festigkeit aber war verbunden mit einer durch die große und allgemeine Lebensnoth entstandenen Hinwendung an die Interessen des Augenblickes; jeder suchte sich durchzubringen, wie er eben konnte; die Fürsten und Herren so gut als die Armen im Volke. Man verzichtete in dieser allgemeinen sittlichen Herabstimmung, mit sehr wenigen ehrenvollen Ausnahmen, darauf, in seinem Leben noch durch Darstellung allgemeiner Interessen und Gedanken eine edle Haltung zu gewinnen, und war froh, das Leben selbst zu fristen. Man vergaß um des Lebens willen fast die Aufgaben des Lebens, und es ist nicht eine bloße Mißstimmung, sondern die herbste Wahrheit in Beziehung auf jene Zeit, wenn Rist singt:

Ach Lieb' und Treu ist hin, die Gottesfurcht erkaltet
Der Glaub' ist abgethan, Beständigkeit veraltet.

„In diesem Kriege, den, wie wir oben gezeigt, eine ausländernde Partei im Reiche, die an den böhmischen Rebellen nur Beförderer ihrer reichsverderberischen Plane sah, muthwillig anfing — in diesem Kriege ist an Deutschland mehr und Edleres verdorben worden, als bloß die Verfassung des Reiches, als bloß der Wohlstand des Reiches. Der stolze, selbstbewußte Sinn des Volkes, der sich seit dem Mittelalter immer noch erhalten hatte, ist hier durch alle Stände hindurch so mit Füßen getreten worden, daß die Deutschen nach dem dreißigjährigen Kriege eine ganz andere Nation geworden zu sein scheinen, und über hundert Jahre bedurft haben, um sich

nur einigermaßen von dem über sie gekommenen geistigen Unglücke wieder zu erholen; noch länger aber bedürfen werden, bis sie aufhören, die Fremdlinge, so wie die zu diesen haltenden Eingebornen, die das Land zertreten haben, in einer thörichten Wahngerechtigkeit hochzuhalten und als ihre Retter zu preisen aus einer Noth, die doch niemand als diese selben Leute bereitet hatten.

„Der dreißigjährige Krieg ist der peloponnesische Krieg des alten romanisch-germanischen Europa, dessen Gegensätze sich hier zu jener nachfolgenden kirchlichen Indifferenz neutralisirten, bei festgehaltenen merkantilen und politischen Gesichtspunkten, die wir in dem Zeitraume vom dreißigjährigen Kriege bis zu uns offner und offner dargelegt sehen.“

Ganz mißbilligend müssen wir uns jedoch aussprechen über die Darstellung Elisabeths und Marias von England, in der Leo Raumer ganz gefolgt ist, welcher in den Beiträgen zur neueren Geschichte sich also darüber ausspricht: „Sehen wir erst eine nothwendige Verkettung darin, daß die, welche mit sinnlicher Lust spielt, zu ausgelassenen Handlungen, Genüssen und Leidenschaften fortgerissen wird; daß die von solchen Leidenschaften bewegte sich unglücklich verheirathet; daß die unglücklich verheirathete zur Ehebrecherin, die Ehebrecherin zur Mordanstifterin, die Mordanstifterin landflüchtig, die Landflüchtige selbst in den Händen der Schützerin zu einem Feuerbrande wird, den man nicht aus der Hand lassen kann, ohne die Verantwortung furchtbaren Mordbrandes auf sich zu laden, und den man auch nicht in der Hand halten kann, ohne sich selbst tödtlich zu verbrennen, daß also nur das Auslöschen des Feuerbrandes im Blute übrig bleibt; — sehen wir diese ganze nothwendige Verkettung des ersten sittlichen Fehltrittes mit dem Schaffot, und belehren wir unser Gemüth, was zum Mitgefühle bewegt ist, daß Maria selbst und allein diese Verkettung zu einer nothwendigen machte, indem ihr Eigensinn sie auf keiner Stufe ihrer Sünden zu wahrer Buße und Besserung kommen ließ; sehen wir so die Hinrichtung als

eine gerechte, als eine nothwendige, als eine sittlich und religiös sogar geforderte That an, dann ist es schön, daß eigentlich kein einzelner Mensch den letzten Streich veranlaßt, sondern daß Gottes Gericht durch eine Reihe wunderbar verkitteter Umstände über Maria hereinbricht, indem Elisabeth bloß auf alle Fälle und wenn äußere, dringende Anläße die Hinrichtung wirklich unaufschiebbar nothwendig machten, das Todesurtheil ausfertigen läßt und unterzeichnet; indem Davison aus mannigfachen Gründen sich den falschen Schluß zieht, daß Elisabeth nur nicht selbst den letzten Schritt anbefehlen wolle, daß sie aber die Hinrichtung wünsche, und indem endlich Elisabeths Räthe alle nach Davisons, Hattons und Burleighs vorläufigen Schritten der Meinung waren: „„Die Königin habe so viel gethan, als nach Ehre, Gesetz und Vernunft irgend von ihr könne verlangt werden."" Worauf ein kurzes Gespräch folgte: „„ob die Königin diese Last vielleicht gern von sich abwälzen wolle?"" und Jeder sich erbot, seinen Theil in einer Sache zu tragen, welche für die Sicherheit des Staates und der Kirche so wichtig sei, und zuletzt beschlossen ward: man wolle die Todesbefehle absenden, ohne Ihre Majestät damit irgend weiter zu beunruhigen."

Wir gedenken in einem der folgenden Hefte unserer Zeitschrift die neueste Literatur über Maria Stuart zu besprechen; wir können hier nur das sagen: Elisabeth war die bedeutendste Vertreterin des Protestantismus jener Zeit; und an Marias Schicksal bildete sich der Gegensatz zwischen beiden Kirchen aus; Elisabeths Benehmen gegen Maria von Anfang bis Ende ist voll Tücke und Arglist; in der Heuchelei ist sie unübertroffen. Sie ladet Maria ein, nach Schottland zu kommen, und als diese vertrauensvoll naht, wird sie gefangen gesetzt, und Elisabeth verlangt, daß sie sich von Anschuldigungen reinige, während alle Welt Elisabeths Verhältniß zu ihren Liebhabern kannte, und Viele von Kindern der jungfräulichen Königin zischelten. Daß Maria sich zu retten suchte, wer möchte ihr das verdenken? Daß Elisabeth den Tod der ge-

fürchteten Nebenbuhlerin wollte, beweist Alles; als nach der Pariser Bluthochzeit sie glauben durfte, Maria werde als Opfer des evangelischen Fanatismus fallen, erbot sie sich, sie auszuliefern unter der Bedingung, daß sie sogleich gerichtet werde. Der schottische Regent, der ihren Plan durchschaute, hatte Ehrgefühl genug, es zurückzuweisen. In ihrem Prozesse benahm sich Maria ruhig und voll Würde; kein Beweis eines Verbrechens war bündig, das Verfahren gegen sie ist für immer ein Denkmal der Schande. Elisabeth, unübertroffen in der Heuchelei, bestrafte zuletzt noch Davison, um minder schuldig zu erscheinen. Wir finden auch in Elisabeths Geschichte eine Nemesis: jenen innern Kampf und jenes Sträuben, das sie beim Unterschreiben von Marias Todesurtheil erkünstelt hatte, ward mit der bittersten Wirklichkeit ihre Qual, als sie das Todesurtheil ihres letzten Liebhabers Essex unterzeichnen mußte [1]).

Der vierte Band umfaßt die Zeit der merkantilen Politik und der mechanisch-politischen Tendenzen. Ziemlich ausführlich ist das Merkantilsystem und die politische Wichtigkeit der Niederländer im 17. und 18. Jahrhundert besprochen. Vortrefflich ist die Darstellung der Staats- und Rechtstheorie jener Zeit, besonders von Hobbes, Algernon Sidney, John Locke. Von Seite 173—264 behandelt Leo Frankreich unter Ludwig XIV und unter der Regentschaft; welche Ansicht Leo von den Jansenisten und von den Jesuiten habe, ist oben erwähnt worden, sowie daß er uns hierin nicht aus dem Herzen spreche. Voltaire, Evremond, Rousseau sind gehörig behandelt. Wir können dem Verfasser nur beistimmen, wenn er Voltaires Kampf gegen jede Autoritätsgeltung, gegen jede Zucht des Geistes als ein Atomisiren der Individuen, als ein Stellen auf ihren subjektiven Gehalt bezeichnet. „Allerdings soll die Religion den Menschen auch subjektiv durchdringen, sie soll nichts äußerlich ihm auferlegtes sein; allein

1) Vgl. Wachsmuth historische Darstellungen. 2. Bd. S. 250.

andrerseits werden überhaupt nur wenige Menschen mit sich fertig; die meisten bedürfen einer Ergänzung ihrer Unfertigkeit, wenn sie nicht zu Grunde gehen sollen, und ohne Institute, welche den Gewinn, auch das kirchliche Erbtheil aus früheren Jahrhunderten festhalten, und für die Erziehung benutzen, und zu deren Zweck eine Zucht gründen, wird niemand mit sich fertig. Das ist eine Rücksicht, welche Achtung vor dem Bestande der Kirche selbst von dem fordert, der in ihr nicht die wahre Braut Christi erblickt. Wer die Menschen geistig atomisirt, thut, wenn man uns ein etwas gemeines Bild zu Gute halten will, etwas ähnliches als der, welcher uns plötzlich zumuthete, unsere Stiefeln nicht bloß selbst zu verfertigen, sondern auch Leder, Pech und Draht dazu. Auch würde selbst, wenn jenes Atomisiren irgendwo vollständig gelänge, so wenig alles Verlassen auf Autorität aufhören, als irgend jemand im Stande sein könnte, irgend eines seiner komplicirteren äußerlichen Bedürfnisse, wie z. B. seine Stiefeln in der ganzen Reihe der dazu erforderlichen Dinge selbst herzustellen, also die Rinder und Kälber für das Leder, die Fichten und Fohren für Harz und Pech, den Hanf für den Draht selbst zu pflegen, den Stahl für die Ahle selbst herzuschaffen und zu bereiten, Land- und Forstwirth, Bergmann, Gerber, Pechsieder, Schmied, Spinner, Seiler und Schuster in einer Person zu sein. Irgendwo fängt immer die Autorität an, und ganz ohne Glauben wird niemand einen Schritt gehen und einen Blick sehen. In seinem abstrakten Endpunkte ist also das Ziel, was sich Voltaire und die seiner Richtung Huldigenden gesteckt hatten, der Natur der Sache nach ein durchaus unerreichbares; halberreicht führt es überall zu halber oder ganzer Barbarei, weil es an die Stelle der heiligen und herrschenden Autoritäten die Autorität gemeiner und niederer Mächte und Erscheinungen setzt; an die Stelle von solchen Autoritäten, wie die kirchlich anerkannte, durch Jahrhunderte lang dauernde, durch ernsteste Kämpfe geläuterte Auslegung der heiligen Schrift tritt dann der Mißbrauch,

Fürsten Europa's im Namen einer Doctrin auf allen Seiten das Bestehende umstürzten, bis dann die Sache des Umstürzens eine solche sittliche Gewalt, ein solches Ansehen bei allen Menschen erhielt, daß alle Scheu und Achtung vor dem historisch Hergebrachten als solchem — also auch vor der fürstlichen Gewalt als solcher — wegfiel; und daß nun die montesquieusche Doctrin constitutionell beschränkter, künstlich beschränkter fürstlicher Gewalt oder die rousseausche Doctrin der Gleichheit und Freiheit als unveräußerlicher Menschenrechte gegen die Fürsten selbst bald einzeln, bald sich einander durchdringend geltend gemacht wurden."

Es folgt nun die Darstellung der Zeit Friedrichs des Großen, der umwälzenden Regierungen auch der pyrenäischen Halbinsel, in Italien, Gustavs III, Katharinas II, Josephs II und der Losreissung Nordamerikas von England. Die Geschichte der französischen Revolution, die sehr ins Detail geht, wird sofort im vierten Bande fortgeführt bis zum Ende des Feldzugs 1792. Der fünfte Band führt die Geschichte bis zum Ende des Feldzugs nach Rußland. Wir haben nur zu bemerken, daß der Verräther Hofers nicht der Priester Donay ist, sondern ein Bürgerlicher, der später als Zollbeamter in Baiern in Verachtung starb. Der Priester Donay gilt unschuldig dafür, er wollte sich öffentlich gegen die falsche Anschuldigung vertheidigen, allein es ward ihm von seinen Obern untersagt. Die ausführliche Darlegung der ganzen Sache findet sich in Lewalds „Tyrol."

Der sechste und letzte Theil der Universalgeschichte von Leo zerfällt in zwei Abschnitte, von denen der eine das Zeitalter der mechanisch-politischen Tendenzen umfaßt, der andere den Uebergang aus dem Zeitalter mechanisch-politischer Tendenzen in ein neues Zeitalter beschreibt. Auf 300 Seiten wird zuerst die Geschichte von Malets Verschwörung gegen Napoleon an bis zum zweiten Pariser Frieden erzählt. Der Verfasser ist hier den Schriften von Clausewitz, Stuhr, Fricius, Varnhagen, Arndt, Niebuhr, Fain gefolgt; seine Dar-

der Nation (deren Rechte oft älter, organischer in das Volksleben verwachsen waren, als die des fürstlichen Hauses selbst), die schonungslose Beseitigung uralt begründeter Zustände gefordert hatten, wenn ihnen, diesen selben Fürsten, jemand mit wirklicher oder doch mit den Zeitgenossen einleuchtender Nothwendigkeit zeigte, daß etwas weiteres von dem Moloch, dem sie bisher gedient und dem sie so bereitwillig die Erstgeburt des Volkes geopfert, von dem bien publique gefordert werde, mußten sie entweder sich als inconsequent (d. h. in der Lage, in die sie sich gebracht hatten: als abgeschmackt oder als ganz egoistisch) hinstellen, und das, was sie eben für das Fundament ihrer Macht ausgegeben hatten, selbst wieder brechen; oder sie mußten die Deduktion widerlegen, also selbst sich auf das Philosophiren als auf ein Regierungserforderniß einlassen; oder endlich sie mußten auf die ihnen vorgelegten Consequenzen ihrer früher ausgesprochenen Doctrin eingehen. Der Trieb der Selbsterhaltung schien an die Fürsten der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Forderung zu richten, daß sie sich dem ergäben, was man damals Philosophie nannte; und was nach seiner praktischen Seite nicht so weit von dem, was man jetzt so nennt, entfernt war, wie schon die dauernde Anerkennung montesquieuscher Staatsweisheit darthut. Die Fürsten mußten nun zu der Vertheidigung oder zu der Leitung ihres Thuns Philosophen sein oder Philosophen haben; und ein wahrer Wetteifer der Eitelkeit in beiden Dingen, im Philosophen-sein und Philosophen-haben, ergriff fast alle europäischen Höfe.

„Haben wir nun in der Geschichte der Zeit von der Mitte des 17. bis gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts gesehen, wie sich jene s. g. philosophische Ansicht bildete — so werden wir in dem noch übrigen Theile der Geschichte des 18. Jahrhunderts uns übersichtlich zu machen haben, wie diese Ansicht die verschiedenen europäischen Höfe verschieden ergriff, und sie in eine bewußt revolutionäre Stellung zu dem früher bestehenden Rechte brachte; wie jene Erscheinung sich bildete, daß die

drängten. Wohl war es eine Zeit, wo Deutschland flehen durfte, daß der Herr ihm in der Stunde der Leiden gnädig zur Seite stehen möge.

„Und er stund gnädig zur Seite! — Sogar in solchen scheinbar zufälligen Einzelheiten, wie Moreau's rechtzeitiger Tod, zeigte sich deutlich Gottes gnädiger Finger — doch ist es unrecht, solche Einzelnheiten accentuirter hervorzuheben, denn leicht erweckt es das Mißverständniß, in solchen Einzelnheiten nur werde Gottes Walten klar; das Thun des Menschen sei am Ende das einer Marionette, die durch solche Unmittelbarkeiten wie an besonderen Fäden gezogen und gelenkt werde. So ist die Sache aber nicht; sondern an sich sind solche Einzelnheiten eben so sehr ohne Bedeutung, wie alles Vereinzelte — was hätte es geholfen, daß Moreau gestorben, wenn nicht im Ganzen Kräfte lebendig gewesen wären, die die Zeit vollbrachten. Ohne den Geist, der in der ganzen Zeit lebte, wären solche Einzelnheiten bedeutungslos geblieben, und nur dadurch, daß Gott die Geister lenkt, wird auch das Einzelne zu dem Bedeutenden, was es ist.

„Nicht der Einzelne und nicht das Einzelne bestimmt das Schicksal, sondern in dem Ineinandergreifen der großen Kräfte der Welt und des Geistes wird das Riesenkleid gewebt, mit allen seinen unzähligen Falten und Gebilden gewebt, das Riesenkleid der Geschichte, mit dem sich der lebendige Geist Gottes in den Schicksalen der Menschheit umkleidet — und das Gewebe im Großen und Ganzen würde denselben Eindruck machen, wenn auch noch so vieles Einzelne anders angelegt worden.

„Das Wirken des Geistes aber hat seine festen, ewigen, göttlichen Gesetze, durch die es eben jenes Kunstwerk wird, jenes Kunstwerk würdig und herrlich genug, daß die Gestalt Gottes, daß die Glieder des Alten der Zeiten durch es hindurchscheinen. Und eines jener ewigen Gesetze ist, daß das Verhältniß von Menschen zu Menschen, also auch das Verhältniß von Regierung zu Regierten überall und allezeit ein

in sich lebendiges, flüssiges, sich im Guten und Bösen, in Tugend und Frucht wie in Sünde und Strafe in's Gleichgewicht setzendes, trotz alles mechanischen Verhaltens ein innerlichst organisches ist und bleibt — jedes mechanische Verhalten, jedes Verhalten, was in den Menschen nicht mehr Menschen, sondern regierte, todte Massen sieht, bricht sich entweder oder führt zur Demoralisation, zum Untergange beider Theile — es streckt die innere organische Kraft des Menschen sich dagegen als rächende Hand empor.

„Einen Demoralisations-Prozeß, einen Prozeß immer grauenhafter sich entwickelnder Strafen mechanischen Verhaltens, der Verachtung Gottes und der Menschen, erblicken wir in Frankreich von Ludwig **XIV** bis auf den heutigen Tag — einen Prozeß des Sichbrechens mechanischer Staatsthätigkeit erblicken wir in dem Versuche Napoleons, Europa jenem französischen Mechanismus zu unterwerfen, und wir stehen nun eben an der Scheidemarke — wir stehen vor dem Tage des Gerichts und des Bruches.

„In der Kraft des Geistes ist der Mensch Allem gewachsen — denn in dieser Kraft ist er nicht mehr dies Einzelwesen, was an diese einzelnen Vortheile und Nachtheile denkt und sie altklug berechnet; — in der Kraft des Geistes ist der Mensch n u r, wenn er dem Zuge zu dem Ewigen, zu Gott, der in jedes Herz als ein unsterblicher Keim gelegt ist, folgt; wenn er diesen Keim in sich werth hält und schätzt; wenn er sich in i h m lebendig fühlt; wenn er g l a u b t. Für einen Menschen, der glaubt, ist der physische Tod von vorn herein besiegt, sein Stachel ist gebrochen — und was in dieser Kraft des lebendigen Gefühles Gottes geschehen, ist ein Immerdauerndes auch auf Erden. Königen sind prachtvolle Grabmäler, Feldherren herrliche Denkmäler gesetzt — aber die namenlosen Tausende unserer Vorfahren, die ihr Gut und Blut für ewige Dinge hingegeben, sie leben heute nicht minder unter uns, denn unser Glück und Gut, was sie geschaffen, das ist ein Leben, was sie noch heute hier auf Erden

haben; das sind ihre Geister, die anspruchslos beglückend zwischen den Reihen der Lebendigen wandeln. Bibliotheken bewahren die Werke der Dichter, der Staatsmänner großer Nationen; aber — wo wäre auch nur ein großer Dichter, auch nur ein großer Staatsmann geworden, ohne getragen zu sein, geistig getragen, geistig geboren zu sein von Millionen namenloser anderer Tüchtiger, deren Tüchtigkeit nur in seinen Werken sich abspiegelt, deren Tüchtigkeit durch diese Werke den Nachkommen als nieversiegender Quell der Tugend sprudelt. So hat die Kirche ihre Märtyrer, so haben Kunst und Wissenschaft ihre Träger, so hat jede Volkstüchtigkeit ihre Heiligen, denen es von Gott vergönnt ist, auch schon vor dem großen Gerichtstage als wohlthätige Geister mit und in den verwandten Seelen ein ewiges, unversiegliches Leben zu führen, wie der böse Geist und die Geister der Bösen auch ihr dämonisches Spiel weiter treiben. Die Menschen sterben, aber ihre Werke folgen ihnen nach — und in seinen Werken führt ein seliges Leben nur, wer jenen göttlichen Keim, der in seine Brust gelegt war, nicht hat umkommen lassen, und die Kindschaft Gottes lieber mit seinem Blute besiegelte, als fahren ließ.

„Alles mechanische Verhalten aber von Menschen zu Menschen ist ein Aufgeben der Kindschaft Gottes. Nicht blos in den kleinen Kreisen, in der Familie, in dem Sonderverhältnisse eines Wohlthuenden zum Wohlthaten Empfangenden — ist die Liebe die Herrin — nein! sie ist es überall! weltenweit! so weit des Herrn Athem dringt. Sie ist es in Staat und Kirche so gut als im Hause — wer ihrer vergißt, vergißt die Kindschaft Gottes im Menschen, in sich oder im Andern, und wenn in dem Einen, dann jedesmal auch im Andern. Gott hat die Völker geschaffen in reicher, köstlicher Mannigfaltigkeit — er hat sie entfaltet in ihrer Verschiedenheit, in tausend Formen des politischen Lebens, wie die herrliche Pracht einer blumengeschmückten Aue — aber das ist das Gleiche bei Allen, daß, wo eines der Liebe Gottes ver-

in sich lebendiges, flüssiges, sich im Guten und Bösen, in Tugend und Frucht wie in Sünde und Strafe in's Gleichgewicht setzendes, trotz alles mechanischen Verhaltens ein innerlichst organisches ist und bleibt — jedes mechanische Verhalten, jedes Verhalten, was in den Menschen nicht mehr Menschen, sondern regierte, todte Massen sieht, bricht sich entweder oder führt zur Demoralisation, zum Untergange beider Theile — es streckt die innere organische Kraft des Menschen sich dagegen als rächende Hand empor.

„Einen Demoralisations-Prozeß, einen Prozeß immer grauenhafter sich entwickelnder Strafen mechanischen Verhaltens, der Verachtung Gottes und der Menschen, erblicken wir in Frankreich von Ludwig XIV bis auf den heutigen Tag — einen Prozeß des Sichbrechens mechanischer Staatsthätigkeit erblicken wir in dem Versuche Napoleons, Europa jenem französischen Mechanismus zu unterwerfen, und wir stehen nun eben an der Scheidemarke — wir stehen vor dem Tage des Gerichts und des Bruches.

„In der Kraft des Geistes ist der Mensch Allem gewachsen — denn in dieser Kraft ist er nicht mehr dies Einzelwesen, was an diese einzelnen Vortheile und Nachtheile denkt und sie altklug berechnet; — in der Kraft des Geistes ist der Mensch nur, wenn er dem Zuge zu dem Ewigen, zu Gott, der in jedes Herz als ein unsterblicher Keim gelegt ist, folgt; wenn er diesen Keim in sich werth hält und schätzt; wenn er sich in ihm lebendig fühlt; wenn er glaubt. Für einen Menschen, der glaubt, ist der physische Tod von vorn herein besiegt, sein Stachel ist gebrochen — und was in dieser Kraft des lebendigen Gefühles Gottes geschehen, ist ein Immerdauerndes auch auf Erden. Königen sind prachtvolle Grabmäler, Feldherren herrliche Denkmäler gesetzt — aber die namenlosen Tausende unserer Vorfahren, die ihr Gut und Blut für ewige Dinge hingegeben, sie leben heute nicht minder unter uns, denn unser Glück und Gut, was sie geschaffen, das ist ein Leben, was sie noch heute hier auf Erden

dann in Tyrol, in ganz Norddeutschland, in Rußland. Das war die Zeugung, das war die Schwangerschaft des neuen Europa.

„Ja, Gottes Flammen sind es; denn Einzelnes mag sich der Einzelne als Verdienst anrechnen — aber dieses Erwachen der Völker, dies Erwachen namentlich in Norddeutschland, in Preußen, dies krampfhafte, letzte Anklammern in den Geburtswehen an den, der allein mit seinem lebendigen Odem helfen konnte, dies Ziehen Gottes in den Seelen aller Völker, die seiner nicht vergaßen, der wieder erwachte Glaube an den Alten der Zeiten und an dessen ewige, makellose Gerechtigkeit — das ist Gottes Gnade, und Gottes ist der Sieg bei Leipzig, Gottes ist die Geburt des Geistes, in dem wir uns nun glücklich fühlen und frei — des Geistes der Liebe wieder zwischen Fürsten und Völkern, des organischen Lebens in unsern Verhältnissen. Das Bewußtsein und das Verdienst der Einzelnen hat diesen Act der Wiedergeburt nur begleitet, aber von ihm erst seine Weihe, seinen Werth erhalten, und Keiner hat diesen Act in seiner Totalität durch eine Willensbewegung geschaffen; sie sind gezogen worden durch Leiden, durch Blut und Wunden, über Haufen von Leichen die Fürsten und Völker Europas — bis endlich das neugeborne Kind der Freiheit Deutschlands von seinem ersten Schrei die vier Wände des alten Hauses der Ehren, Germaniens, erdröhnen ließ."

Am Schlusse des ganzen Kapitels gibt Leo noch eine Charakteristik Napoleons. Er sieht in ihm den Mann, der durch eine wunderbare Verkettung der Umstände und durch eine wunderbare Begabung allein so entschieden von der Armee getragen ward, daß ihm gegenüber alle Parteien schwiegen und den Muth verloren. Den Faktionen gegenüber war Napoleon der Repräsentant der Einheit und inneren Ruhe, der Macht, des Friedens von Frankreich. Nach Außen konnte er nie Frieden erlangen, weil ihn die andern Fürsten als Eindringling und im Gefühle ihres guten Rechtes fortwäh-

rend angriffen, und weil er nothwendig die revolutionäre Politik repräsentirte, er mußte durch seine Stellung dem momentan Zweckmäßigen den Vorzug geben vor dem, dem die höchste Ehre gebührt, Gott und dem Rechte.

Ein Kampf hatte den andern zur Folge, der Stab und Kern der Armee ward immer dünner, seine Generale wurden müde, das Kampffeld erweiterte sich immer mehr. Es ist dieß nur ein Beweis des Satzes, daß der Kampf der Gewalt gegen das Recht ein dem Lokale wie der Zeit nach unbegrenzter ist, daß er nie zu einem wahren Frieden — immer in ein Grenzenloses, mit keiner Kraft zu Erfüllendes hinaus, nothwendig zum Sturze und zur Strafe führt. Napoleon hat die Völker Europas durch die Reaktion, die er hervorrief, verjüngt, er war ein Werkzeug in Gottes Hand; indem er die Völker mit Beraubung des Rechts, der Freiheit, der selbstständigen Entwicklung, des Höchsten, was sie hatten, bedrohte, hat er die Liebe zu all' diesen Dingen in den Völkern erfrischt. Napoleon hat Frankreich vom Untergange durch Parteien gerettet und den Krieg auf seine ächten Grundlagen gebracht, die Grundgedanken der Kriegsführung frei gemacht vom Spielwerk und Blendwerk falscher Theorie. Ihn treffen aber zwei Vorwürfe.

„Er führte eine rein militärische Administration in dem bürgerlichen Staate ein, eine Administration, die von Einem Punkte ausgehend, in allen Theilen wie ein krystallinischer Körper in seinen Fugen und polarischen Beziehungen fest zusammen hing; aber auch sich so mit dem Einen Punkte, von wo sie ausging, identificirte, daß sie bald keinen höheren Zweck hatte, als dessen Erhaltung, und für diese Erhaltung alle edleren Bezüge der Menschen zum Opfer brachte — diese rein mechanische, nur irdischen, zuletzt nur egoistischen Trieben folgende Administration, die er, wie er sie von Frankreich als einen Rettungsnachen bestiegen sah, so überhaupt als die Aufgabe der Menschheit ansah, und allen Völkern aufzwingen wollte — dieser Militärdespotismus bildet

den einen Vorwurf — einen Vorwurf, wie gesagt, der mehr Napoleons Zeit, seine Lebensumgebung, die Atmosphäre, in der er sich gebildet hatte, trifft, als ihn selbst. Der andere Vorwurf aber ist der, daß er in seinem Hochmuthe, in der Besessenheit für *seine* Bestrebungen alles Gefühl für den sittlichen Werth und das sittliche Dasein Anderer und namentlich Einzelner verloren, und in dieser Menschenverachtung auch alle Scheu vor dem sittlich Widerlichsten verloren hatte — daß er Fürstenfamilien, die er stürzen wollte; daß er Völker, die er unterwerfen wollte, zuerst sittlich zu degradiren, sie mit ihnen selbst sittlich in Widerspruch, bei ihren Umgebungen um die sittliche Achtung zu bringen suchte; daß er sogar Befreundete und Diener sich gern in eine sittliche Schuld verwickeln sah, sobald er in dieser ein Mittel fand, den Schuldigen nun wie an einer Sclavenkette zu seinem Willen zu zwingen; daß er, mit Einem Worte, *die Seelen erniedrigte, die in den Bereich seiner sittlichen Atmosphäre kamen.* Dies ist ein Vorwurf, der ihn selbst als eine verruchte Seele charakterisirt, als einen verworfenen Geist — ein Vorwurf, der völlig aussöhnt mit der Strafe, die ihm nachher zu Theil geworden, mit der langsamen Todesmarter, in der er hingesiecht und hingestorben ist. Es sind nur die niedrigsten Raubthiere, die nicht genug daran haben, ihre Beute zu zerreißen — sondern auch die Reste derselben beschmutzen, um sie sich ganz sicher aufzubehalten und allen anderen Thieren ungenießbar zu machen."

Eine andere Abtheilung reicht von S. 300 bis 398, sie beschreibt die Nachspiele der französischen Revolution in den romanischen Ländern vom zweiten Pariser Frieden bis zur Thronbesteigung Ludwig Philipps in Frankreich. Es ist dies ein für die Kenntniß der neuesten Zeit sehr wichtiger Abschnitt; besonders ausführlich sind die Vorgänge in Frankreich bis zur Julirevolution und diese selbst besprochen. Leo ist gegen die modernen Staatsansichten, und spricht sich hierüber also aus: „Wenn diejenigen Recht hätten, welche im Staate nichts

erkennen, als die Gesammtheit der Administrationsmittel, wenn diese Recht hätten, so wäre gewiß Nichts leichter, als ein Staatsmann zu sein, Staaten zu beglücken, Staaten zu leiten — und lange Zeit hat man das Gemeinwesen der Menschen so äußerlich betrachtet und alle Fragen über die beste Form des staatlichen Bestehens darauf zurückgeführt, unter welchen Formen sich die größte Masse äußeren Reichthums für ein Volk erwerben, und das so Erworbene für das s. g. gemeine Beste in Anspruch nehmen ließe. Mittelst ein Paar ärmlicher Abstractionen hat man ganze Systeme der Staatswissenschaften aufgebaut, und zu deren Illustrirung a posteriori hat die französische Revolution manches Experiment versucht. In der That aber verhält es sich mit dem menschlichen Gemeinwesen etwas anders. Der Staat, obwohl er unter allen Umständen gewisser mechanischer Mittel bedürfen wird, wie ja auch der Einzelne nicht ohne Victualien leben kann, und eines Lagers bedarf, um seine müden Glieder auszuruhen — der Staat, obwohl er nicht wie der Paradiesvogel der Fabel auf eigenen Flügeln im Aether schläft und sich vom Thau des Himmels nährt, obwohl er gewisser und vieler mechanischer Mittel bedarf, ist doch selbst kein mechanisches Wesen, sondern ein Organismus; so gut wie der menschliche Körper ein sinnlicher Träger des geistigen Organismus der Seele ist, ist auch im Staate ein geistig Organisches, was von einem Sinnlichen getragen wird. Es wäre ganz bequem, wenn man Leib und Seele dann und wann künstlich auseinander nehmen, sie etwas ausputzen, eine in Abgang gekommene Uhrfeder neu einsetzen, eine verlorne Schraube erneuern, und dann Alles verbessert wieder zusammenfügen und in Gang bringen könnte. So aber läßt sich die Sache nicht an; nur das Aeußerlichste läßt sich äusserlich bessern — eine Hiebwunde läßt sich flicken, ein krebsiges Glied läßt sich abschneiden, und wenn die Kinder schimpfen, läßt sich ihnen das allenfalls mit der Ruthe abgewöhnen. Abgesehen von diesen äußerlichsten Dingen entwickelt sich das

Wesen der Menschen aus einem inneren, der Willkür unzugänglichen Grund und Boden, aller Medizin und aller Pädagogik zum Trotz, sobald diese Wissenschaften diese inneren, freien Kräfte vergessen. Jedes Kind schon bringt seine eigene Individualität körperlich und geistig mit zur Welt und reagirt damit einerseits gegen Eltern, Lehrer, Geschwister, gegen welche Alle es doch in seiner besonderen Eigenheit bleibt — während es andererseits sich mit der Familie, mit dem Volke, in dem es geboren, mit der ganzen Menschheit auch durch den Theil Gleichartigkeit, den es in sich trägt, zusammenlebt; denn ohne eine gewisse eingeborne Gleichartigkeit würde solches Zusammenleben nicht denkbar sein.

„Betrachten wir das menschliche Gemeinwesen in seiner einfachsten, ersten Gestalt: in der Familie — auch hier schon tritt uns das organische Verhältniß desselben, als von der Natur gegeben, entgegen. Der Vater, die Mutter — jedes ist von der Natur auf besondere Thätigkeiten und Funktionen hingewiesen, auf Funktionen aber, die organisch ineinander greifen, die sich nicht blos mechanisch wie Schrauben und Schraubenmutter ergänzen, sondern in jedem Augenblicke zugleich etwas geistig Flüssiges, an- und ineinander Fortlebendes, Nach- und Zugebendes haben. Der Sohn, die Tochter haben Jedes wieder eine andere Stellung; eine Stellung, in der sie die Hülfe der Eltern eben so eigenthümlich in Anspruch nehmen, als allmählig sie ihnen leisten. Die Natur selbst hat allen Gliedern dieses kleinen Urstaates, der Familie, eine gewisse Gleichartigkeit, in der sie sich verstehen, und eine gewisse Ungleichartigkeit, in der sie sich ergänzen und unterstützen, suchen und lieben, verliehen — und ihr Gesammtsein ist wie das Zusammensein von Knochen, Muskeln, Nerven, Adern, Gefäßen überhaupt im menschlichen Körper; — es erzeugt das Gesammtsein in dem Ineinandergreifen und Sichergänzen der Theile, in deren organischem Zusammengehören ein Gesammtleben, was sich ergibt, was sich aber so wenig willkürlich, mechanisch erzeugen läßt,

als man es bis jetzt dahin gebracht hat, einen **homunculus** im chemischen Topfe zu kochen.

„Gerade aber wie in seinen Anfängen, in seiner Urgestalt, in der Familie, der Staat nichts Willkürliches, Gemachtes, sondern Gesammtergebniß eines allem willkürlichen Machen entzogenen geistigen, eines sittlichen Organismus ist, so auch in allen seinen späteren Gestalten. Auch da besteht er noch aus einem Ineinandergreifen sich ergänzender, organisch in einander vergliederter Funktionen. Diese Funktionen lassen sich beobachten, beschreiben, wie man in der Psychologie die geistigen, in der Physiologie die physischen Funktionen des einzelnen Menschen beobachtet, und die einzelnen Glieder, welche diesen Funktionen hauptsächlich als Träger dienen, in ihrem Thun belauscht; — und wie ein Seelenhirt, dem Gott die Gnadengabe der Seelengewalt gegeben, wie ein Arzt, dem Gott die Gnadengabe des Einlauschens in das organische Naturleben der Menschen gegeben, wie diese Augen haben für den normalen Gang, wie für Desorganisation jener Funktionen des einzelnen Menschen, und in diesem genialen Blicken in den Menschen hinein wohl oft die Mittel finden, äußere Einwirkungen zu entfernen, die der gesunden inneren Kraft, welche eine beginnende Desorganisation wieder überwinden will, hinderlich sind; wie sie so sittlich und sinnlich die Natur bei dem Streben nach Wiedererlangung des organischen Gleichgewichts ihrer Funktionen, nach Gesundheit hülfreich sein können, so und in diesem Sinne ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, da, wo in einem menschlichen Gemeinwesen sich eine Desorganisation entwickelt, deren Quelle zu erforschen, und der noch heilkräftigen Natur zuweilen hülfreich beizuspringen. Damit hat die Sache aber auch ihre Schranken — und so wenig ein Arzt einen lebendigen Menschen in seine Bestandtheile zerlegen, umkochen, auskochen, auslaugen und gereinigt, geläutert wieder zusammensetzen kann, so wenig läßt sich ein Staat in seine Bestandtheile auflösen, und dann wieder willkürlich mittelst einer

Theorie, mittelst einer allesbeglückenden Constitution und dergleichen Quacksalbermitteln zusammensetzen. Bei jener Hülfe aber, die in einem gewissen Grade möglich ist, hat der Mensch wohl zu merken, daß, wie wir schon aussprachen, alles menschliche Gemeinwesen ebensosehr eine gewisse Gleichartigkeit, als eine gewisse Ungleichartigkeit seiner Glieder voraussetzt. Gleichheit und Ungleichheit verhalten sich im menschlichen Gemeinwesen polarisch. Der Schwerpunkt erscheint bald dem einen, bald dem andern Pole näher gerückt — aber ihn auf den Pol selbst, auf die abstrakte Gleichheit oder Ungleichheit zu bringen, ist unmöglich. Jede Verkennung dieses polarischen Verhältnisses, jedes absolute Ausschließenwollen des einen Poles, bringt ein Desorganisations-, ein Krankheitsverhältniß des Gemeinwesens hervor. Wer die Gleichheit der Menschen läugnet, läugnet ihre Fähigkeit, sich zu einem organischen Ganzen zu verbinden. Aus Pflanzengefäßen, Thierhaaren und Krystallsplittern ist kein organischer Körper zusammengesetzt, und daß sich Knochen, Adern, Muskeln, Nerven u. s. w. zu Einem Leibe verbinden, zeugt dafür, daß sie trotz ihrer verschiedenen Formation und Funktion sämmtlich etwas Gleichartiges an sich haben. Wer also die Gleichheit der Menschen läugnet, läugnet die Möglichkeit eines wahren Gemeinwesens derselben, statuirt nur ein mechanisches, äußerliches Verbundensein, statuirt nur einen Gewaltstaat (der, wo er ganz rein dargestellt werden sollte, keine vierundzwanzig Stunden bestehen könnte) — wird also einfach durch die Thatsachen Lügen gestraft. Aber ebenso der, welcher die Ungleichheit der Menschen läugnet, denn ohne diese Ungleichheit würden die Menschen einander nicht ergänzen, nicht organisch zusammengreifen; Jeder würde dasselbe sein, was jeder Andere ist; Keiner würde des Andern bedürfen; Keiner den Andern wollen; Jeder würde das Ganze an sich haben und also das Gemeinwesen als eine unnütze Last und Beschränkung fliehen — Alles zerspränge in atomistische Punkte, die nur noch einen Gewaltstaat zuließen. Die abstrakt aus-

als man es bis jetzt dahin gebracht hat, einen homunculus im chemischen Topfe zu kochen.

„Gerade aber wie in seinen Anfängen, in seiner Urgestalt, in der Familie, der Staat nichts Willkürliches, Gemachtes, sondern Gesammtergebniß eines allem willkürlichen Machen entzogenen geistigen, eines sittlichen Organismus ist, so auch in allen seinen späteren Gestalten. Auch da besteht er noch aus einem Ineinandergreifen sich ergänzender, organisch in einander verglieдerter Funktionen. Diese Funktionen lassen sich beobachten, beschreiben, wie man in der Psychologie die geistigen, in der Physiologie die physischen Funktionen des einzelnen Menschen beobachtet, und die einzelnen Glieder, welche diesen Funktionen hauptsächlich als Träger dienen, in ihrem Thun belauscht; — und wie ein Seelenhirt, dem Gott die Gnadengabe der Seelengewalt gegeben, wie ein Arzt, dem Gott die Gnadengabe des Einlauschens in das organische Naturleben der Menschen gegeben, wie diese Augen haben für den normalen Gang, wie für Desorganisation jener Funktionen des einzelnen Menschen, und in diesem genialen Blicken in den Menschen hinein wohl oft die Mittel finden, äußere Einwirkungen zu entfernen, die der gesunden inneren Kraft, welche eine beginnende Desorganisation wieder überwinden will, hinderlich sind; wie sie so sittlich und sinnlich die Natur bei dem Streben nach Wiedererlangung des organischen Gleichgewichts ihrer Funktionen, nach Gesundheit hülfreich sein können, so und in diesem Sinne ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, da, wo in einem menschlichen Gemeinwesen sich eine Desorganisation entwickelt, deren Quelle zu erforschen, und der noch heilkräftigen Natur zuweilen hülfreich beizuspringen. Damit hat die Sache aber auch ihre Schranken — und so wenig ein Arzt einen lebendigen Menschen in seine Bestandtheile zerlegen, umkochen, auskochen, auslaugen und gereinigt, geläutert wieder zusammensetzen kann, so wenig läßt sich ein Staat in seine Bestandtheile auflösen, und dann wieder willkürlich mittelst einer

dessen heiliger Ordnung gesucht, die Obrigkeit nicht mehr (woran noch Luther streng festhielt) als an Gottes heiliger Statt sitzend, als ein Glied von Gott geordnet, sondern als ein verständiges, endliches Mittel zu verständigem endlichem Zwecke von Menschen bevollmächtigt betrachtet hat.

„Von diesem Standpunkte aus, wo die wahre Einsicht in das Verhältniß des Menschen zu Gott nur in Christo, wo nur in ihm alle Erlösung von der Sünde, also auch alle Begründung sittlicher Gestalten zu suchen ist, wird Christus auch die alleinige Quelle aller Legitimität; und auch darin hatte das Mittelalter eine tiefere Anschauung, daß es allen nichtchristlichen Staaten die wahre Legitimität absprach, ihnen ein rechtlich anerkanntes Dasein nur fragmentarisch zugestand, wie weit nämlich im Einzelnen vertragsmäßig ein christlicher Staat ihnen diese Anerkennung in Waffenstillständen und Friedensschlüssen zugesagt hatte, und nur für den Bereich, für welchen diese Zusage gesetzliche Geltung hatte, die der oberste Verwalter des Rechts der Christenheit, der Bischof von Rom, aufheben konnte, wenn sie ihm etwas zu enthalten schien, was der Christenheit zu vergeben, der einzelne vertragschließende, christliche Staat nicht berechtigt war.

„Ist der Staat eine sittliche Persönlichkeit, die ihren wahren Ausgangspunkt in Gott hat, so ist auch klar, daß nur das ein w a h r e r (d. h. in sich nicht einen Keim der Vernichtung enthaltender) Staat ist, der in einem einzelnen, von Christo bewegten, oder in mehreren, in Christo zu e i n e m Willen verbundenen, Menschen den Sitz seiner Lebenskraft, seines höchsten Willens hat, die Entscheidung und den Quellpunkt seiner That. Wie der Einzelne nur dann erlöst ist, nur dann aus dem Brunnen des ewigen Lebens trinkt, wenn er in Christo lebt, so ist auch d e r Staat nur fest gegründet, dessen Thaten christliche Thaten sind, und wie wir im vorhergehenden Paragraphen zu zeigen suchten, daß nur dann eine wahrhafte Sorge für die Staatswirthschaft denkbar sei, wenn diese Sorge nicht eine rein ökonomische, sondern zugleich

geführte Demokratie, als Form des Gleichheitsstaates, und die abstrakt ausgeführte Despotie, als Form des Ungleichheitsstaates, sind gleichermaßen ohne Lebensfähigkeit; beide sind der Tod des Gemeinwesens und schließen ein Aufheben aller gemeinsamen Beziehung zu Gott, alles gemeinsamen Vertrauens zu den Menschen, aller Liebe in sich — es ist der Krieg Aller gegen Alle, der durch sie gesetzt wird."

Der letzte Abschnitt betrifft den Uebergang aus dem Zeitalter mechanisch-politischer Tendenzen in ein neues Zeitalter. Zuerst kommt ein Kapitel, das die Staatswissenschaften in ihren auf das Leben einwirkenden Fassungen seit der Mitte des 18ten Jahrhunderts umfaßt. Leo behandelt zuerst die ökonomischen Staatswissenschaften, worin er die verschiedenen Systeme, das physiokratische Quesnays und seine Anwendung unter Karl Friedrich in Baden und in Dänemark unter Struensee beurtheilt, dann die Systeme von Adam Smith, List, Chevalier, die Organisation der Arbeit und den deutschen Zollverein bespricht.

Gediegen wie dieser Abschnitt ist auch der folgende, in welchem die Systeme des Staatsrechts von Burke, Haller, Hegel und Stahl beurtheilt werden. Leo spricht hier entschieden aus, daß kein Gemeinwesen eine Zukunft hat, was nicht auf der sittlichen Grundfeste einer Vergangenheit beruht, der es organisch verknüpft, aus der es ohne Sprung entwickelt ist; die organische Succession sittlicher Entwicklungen sei die Grundbedingung alles segensreichen Lebens und Daseins menschlicher Gemeinwesen. Es freute uns, eine gediegenere Würdigung Burkes bei Leo zu treffen, als bei Schlosser in seiner Geschichte des 18. Jahrhunderts. Was Leo über Hegel sagt, trifft zu unserer Freude großentheils mit dem überein, was Staudenmaier früher in mehreren Abhandlungen in dieser Zeitschrift und sonst über Hegel aussprach. Zum Schlusse sagt Leo: „Das, woran das Staatsrecht seit dem Mittelalter krankt, ist: daß man es mittelst der Abstraktion zu fundiren, zu analysiren gesucht, nicht seine ewige Wahrheit in Gott und

Momente die nähere Bestimmung seines sittlichen Daseins erhält; so zwar, daß alle diese Besonderheiten der einzelnen Staaten durch den Einen Geist Christi zu durchdringen, fortwährend mit neuer Lebenskraft zu durchdringen, zu erfrischen und zu läutern sind. In der Kirche, in Gott, haben die verschiedenen Staaten ihre höhere Einheit. So lange sie diese nicht gefunden, sind sie der Natur und ihrem Verderben, ihrer Endlichkeit preisgegeben; Alles, was an ihnen ohne diese Einheit noch gut ist, ist nur ein getrübter Abglanz, eine getrübte Erinnerung der ursprünglichen Einheit in Gottes weltschaffendem Worte, in Christo, dem ja auch Alles, was in der vorchristlichen Heidenwelt Gutes ist, eben in dieser Weise angehört. Von diesem Grunde losgerissen ist alle menschliche Tugend höchstens ein glänzendes Laster — auch die der Staaten."

Am Schlusse gibt Leo noch ein die Entwicklung der kirchlichen Interessen im 18ten Jahrhunderte bei den Protestanten und Katholiken.

Welches unsere Ansicht sei, haben wir schon oben ausgesprochen, als wir auf Möhler verwiesen. Ausführlich ist Zinzendorf und Wesley besprochen. Wir stimmen auch darin überein, daß die Einseitigkeit des Methodismus darin bestehe, daß man vor lauter Kampf es nie zum Sieg, vor lauter Sündengefühl, Bußkampf und Ringen nach Vollkommenheit es nie zum Gefühl der Erlösung bringt, während die Einseitigkeit des herrenhutischen Systems darin besteht, daß das Gefühl der Ruhe und des Friedens, welches der Glaube an die Erlösung bewirkt, leicht zu früh sich geltend machen kann, ehe der neue Mensch aus dem Alten sich gehörig hervorgearbeitet hat; wir müssen jedoch hinzusetzen, daß bei beiden sehr viel Krankhaftes sich findet. Die Schilderung der Thätigkeit von William Wilberforce hat uns sehr angesprochen.

Zum Schlusse führen wir aus der Geschichte der katholischen Kirche noch einige Worte Leo's an.

"Während im 18ten Jahrhunderte die protestantischen

eine sittliche ist, so ist für das ganze Gebiet des Staates auszusprechen, daß die ganze sittliche Natur, die er an sich hat, nur dann das innere Verderben ausschließt, wenn es ein christlich-sittliches ist. Das, was der große Rath der Republik Florenz am 9ten Februar 1528 in einer Sitzung als eine Aufgabe aussprach, der man freilich in so aufgeregter Weise nicht genug thun konnte: „Christus solle hinfüro in ihren Herzen, sein Geist solle in ihrem Staate walten, er solle ihr ewiger König sein“ — das ist die Aufgabe aller Staatsordnung, die sich über zufälliges, endliches, in letzter Instanz nichtiges Thun erheben will. In diesem Sinne also auch allein, und nicht in dem des Herrn von Haller, läßt sich von einer Restauration der Staatswissenschaft reden, in diesem Sinne, daß Christus, der im Mittelalter dem weltlichen Reiche zum Grunde liegend gedacht ward, in Wirklichkeit zum Grundsteine alles Staatslebens gemacht wird — und in diesem Sinne ist, wie man dann etwa auch hinsichtlich einzelner Ausführungen noch mit dem Verfasser rechten möge, das erste wissenschaftlich grundlegende Werk für die Staatslehre wieder nach einer langen Reihe von täuschenden und in sich zerfallenden Versuchen, auf menschlichen Kräften und aus blos menschlichem Denken den Staat zu erbauen.

„Von der Kirche unterscheidet sich der Staat nicht in seinem Grunde, sondern in seiner Beziehung. Die Kirche hat die Aufgabe, das reinste Abbild des Reiches Christi zu sein, und aus dieser Aufgabe folgt die andere, daß die Kirche ihrer Natur nach (wenn auch dermalen noch nicht in der zeitlichen Wirklichkeit) das ganze Menschengeschlecht umfaßt. Ihrem Leben kann also auch nur anheimfallen, was dieser allgemeinen Aufgabe entspricht. Dagegen diejenige Seite des gesellschaftlichen Lebens, die nur mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Stämme, Stände und Länder sich entwickeln läßt, die ganze nationale Seite des Lebens (auch, so weit sie unvermeidlich wird, die nationale Seite des Kirchenlebens), fällt dem Staate anheim, der eben in diesem nationalen

Aufgabe zu genügen, nach einer Seite hin das Kind mit dem Bade ausschütten, und auf die Erhaltung der äußeren Einheit, Unabhängigkeit und Hoheit der Kirche gegenüber der weltlichen Mächte bis auf einen hohen Grad verzichten mußte) ihrerseits die Mission behalten hat, in der Erhaltung und Vertheidigung ihrer Ansprüche auf Katholicität, auf Freiheit und (was damit zusammenhängt) auf strenge Disciplin in ihrem Bereiche auch unsern Kreisen so lange ein (wenn auch fortwährend bestrittenes) Muster zu bleiben, bis diese Kreise selbst wieder sittlich genug erzogen sein werden, um die hohen Güter, welche die Christenheit in der Einheit, Katholicität und Freiheit der Kirche zu suchen hat, anzuerkennen; und wir hoffen zu Gott, daß wenn einmal der Zeitpunkt eintritt, wo diese Mission der römisch-katholischen Kirche ihre Bedeutung verliert, sie selbst zu Aufnahme einer gereinigten Lehre in den Punkten, wo letztere bei ihr entstellt ist, wieder fähig geworden sein wird; daß dann sich erfüllen wird, was einsichtige Reformatoren, wie Melanchthon, ja wie Luther selbst im Grunde, nie ganz aus den Augen verloren haben, die Hoffnung nämlich auf Herstellung der Kirche in ihrer ganzen großen sittlichen Verbindung und Herrlichkeit. Von diesem Standpunkte aus halten und hielten wir uns verpflichtet, die Reaktionen gegen das Kirchenthum in der römisch-katholischen Kirche weniger vom Standpunkte der momentanen Rechtfertigung, die ihnen zu ihrer Zeit beiwohnte (denn sollten sie diese in unsern Augen in vollem Maße haben, so hätten sie zugleich, wie die jansenistische Reaktion, ein vollständiges Herübertreten auf den reinen Grund der christlichen Lehre enthalten müssen) als vielmehr vom Standpunkte der aus ihnen nothwendig folgenden weiteren Desorganisation zu betrachten, und von diesem Standpunkte aus erscheint uns die Tendenz eines Johannes Nicolaus von Hontheim (Weihbischofs von Trier) ganz auf derselben Linie zu stehen mit der Herstellung der s. g. gallicanischen Freiheit in Ludwigs IV. königsbedientenhafter Nationalkirche; denn wie viel

durchaus Richtiges auch im Einzelnen in seinen Ausführungen (Justini Febronii jurisconsulti de statu praesenti ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christiana compositus. 1765. 4.) enthalten ist, zu seiner Zeit konnte die Wirkung des Buches in katholischen Kreisen nur eine auflösende sein, und erst die folgende Noth und Zucht der Zeit, die den katholischen Klerus wieder mit Gewalt mehr auf die ursprünglichen christlichen Aufgaben hindrängte, hat allmählig einen Boden geschaffen, wo allenfalls auch das Richtige in der Hinweisung der römischen Kirche auf die ältere Gestalt ihrer Verfassung in Deutschland eine gute Statt finden könnte. Wie aber in jener Zeit Hontheims Alles, was die actuelle Stellung der Kirche Zweifeln unterwarf, sogleich von einer innerlich ganz losgebundenen Rotte im schlimmsten Sinne genommen werden mußte, dafür ist das schlagendste Zeugniß, daß die Entstehung einer solchen Verbindung, wie der Illuminatenorden des Professor Juris Adam Weishaupt zu Ingolstadt damals unter die Möglichkeiten gehörte.

„Erfreulicher als diese, auf katholischem Grund und Boden wurzelnden, negativen Erscheinungen sind die seit der französischen Revolution auflebenden Versuche, die christliche Mystik zu pflegen; obwohl auch diese nicht frei geblieben sind von mancherlei Karrikatur. Die Versuche hängen zusammen damit, daß die katholische Kirche ein wissenschaftliches Behandeln der religiösen Objekte unmöglich in der Weise, wie wir es in protestantischen Kreisen verlangen, begünstigen kann, daß sie also für die lebendige Bethätigung und Bewegung auf das Gefühl und auf die Kunst hauptsächlich verwiesen ist. Wie es bei den protestantischen Tendenzen nun England ist, welches neben Deutschland besonders hervortritt, so ist es hinsichtlich der katholischen besonders Frankreich. St. Martin, Chateaubriand, eine Zeit lang Lamennais u. a. gaben in Frankreich dem christlichen Leben mächtige Anregungen; sowie in Deutschland Görres, Schlegel, überhaupt die romantische

Schule, so weit sie der katholischen Kirche angehörte; und dann in wissenschaftlicher Tüchtigkeit und in weithin nachwirkender Weise vor allen Möhler. Doch liegt es im Wesen der katholischen Kirche, daß ihre Ehren weniger in reich ausgestatteten und für sie begeisterten Individuen, als vielmehr in der mit frischen Kräften sich rührenden Ganzheit ihres Bestandes zu suchen sind — und hier wird man ihr das Zeugniß nicht versagen können, daß die mächtigen Anregungen der Zeit nicht wirkungslos an ihr vorübergegangen sind; daß sie sich ermannt hat und in Deutschland und Frankreich dermalen in einer Achtbarkeit dasteht, die wir protestantischer Seits ohne Ungerechtigkeit nicht in Abrede stellen können. Wollte Gott, wir könnten von der evangelischen Kirche in demselben Sinne reden! Leider muß diese sich noch geduldig von Geistlichen schänden lassen, die nicht blos die göttliche Offenbarung der heiligen Schrift, sondern den Grundstein alles Christenthums, die Göttlichkeit Jesu und die Rechtfertigung allein durch sein unschuldiges Blut in Frage stellen. Wir sind hier zur Zeit im Wesentlichen noch nicht anders gestellt, als in Zinzendorfs Zeit, daß es nämlich zumeist Individuen sind, die durch ihre einsichtige und beharrliche Thätigkeit Gottes Werkzeuge werden, um die eigentlichen Aufgaben der evangelischen Kirche zu tragen.

Wir sind dem Verfasser von Anfang bis Ende mit Interesse gefolgt, und können nun am Schlusse des Ganzen unser Urtheil über seine Schrift dahin abgeben.

Form und Inhalt ist trefflich. Ueberall hat der Verfasser selbst Quellenstudien gemacht oder die besten Monographieen benützt, überall sich bemüht, sich in den Geist der Zeit hineinzudenken. Eine ausführlichere Darstellung haben wir von Manchem gewünscht, allein Leo ist meist da kurz, wo Andere ausführlich sind und zur Ergänzung beigezogen werden können. Den historischen Stoff hat Leo in sich aufgenommen und in seiner Fülle ergründet, und gibt uns daher das geistige Leben wieder, das die Geschichte in seine Seele warf; der Ausdruck

ist daher lebendig, voll Fülle und Kraft, und ein geeignetes Bild trifft beinahe immer das Gemüth mit sinnlichem Gehalt.

Wir glauben, daß bei einer nochmaligen Ueberarbeitung des Ganzen Manches ausführlicher behandelt, namentlich aber auch auf die Literatur mehr Rücksicht genommen werden wird. Ist die Geschichte die Darstellung der Entwicklung der Menschheit, so muß diese Entwicklung auch in all ihren Formen dargestellt werden. Kunst und Literatur gehören daher nothwendig in das Bereich der Geschichte. In Poesie und Philosophie reflektirt sich das Gefühlsleben, der Gedankenreichthum eines Volkes oder einer Periode; auf sie als auf das Innere der Ereignisse muß der Historiker mit poetischem und philosophischem Auge hinschauen. Das athenische Leben in seiner Blüthezeit war sehr rasch, und die Uebergänge folgten schnell aufeinander; wo können wir aber diese Entwicklung des athenischen Geistes so klar verfolgen als in den Schriften der drei großen Tragiker? Wo zeigt sich die Begeisterungslosigkeit der späteren Zeit anschaulicher als in dem System Epikurs? Doch Leo ist selbst von der Beschränkung abgegangen, die er in der Einleitung der Universalgeschichte auflegte; um die Erniedrigung teutschen Geistes im Anfange unseres Jahrhunderts zu schildern, verweist er selber auf Göthes Wahlverwandtschaften.

In den oben angeführten Stellen ist auch zugleich die Stellung angegeben, welche Leo den historischen Schulen des vorigen und dieses Jahrhunderts gegenüber einnimmt. Leo gehört nicht zu Jenen, bei welchen seichte Aufklärerei allen Glauben verdrängt hat, die in der Geschichte keine lebendige Einheit fanden, weil sie ihnen nur eine Anhäufung unendlich vieler vereinzelter Begebenheiten und Individuen ist; auch gehört Leo nicht zu Jenen, bei welchen Tiraden über Despoten und Priester die Würze der Darstellung bilden; auch huldigt Leo jenem falschen Pragmatismus nicht, dem die ganze Geschichte zuletzt eine Kette ohne Anfang und Ende von Ursache und Folgen ist, der das Größte aus dem Gemeinsten ableitet,

und der zuletzt das unbedeutende Resultat abgibt, daß der Mensch immer derselbe sei. Leo ist ebensoweit entfernt von jenen falschen Predigern des Fortschritts, die unter Fortschritt nur Entstehung und Verbreitung von Einrichtungen, Künsten, Wissenschaften, Aufklärung, Macht und Genüsse verstehen, die von einer grundfalschen Anschauung vom Menschen ausgehen, und in ihren Darstellungen nie über die oberflächlichste Psychologie zu wahrer Erfassung des Lebens und tüchtiger Charakteristik kommen. Leo steht auf dem organischen Standpunkte, jedoch nicht auf dem des Pantheismus, nach welchem sich die Menschheit gleich der Pflanze entfaltet, und ihre Metamorphosen in blindem Triebe aus innerer Nothwendigkeit durchläuft, die Völker und Individuen die unbewußten Träger des sich selbst ausgebärenden Weltgeistes sind, dem alle Freiheit der Individuen geopfert ist. Leo steht auf dem christlichen Standpunkt; die Geschichte der Menschheit ist ihm die Geschichte der Erziehung durch die Vorsehung. Die Weltgeschichte ist auch ihm das Werk und die Herrlichkeit des göttlichen Geistes, der den Keim, welchen er geschaffen, sich frei entwickeln läßt und mit Liebe pflegt, und trotz aller Hemmnisse doch die Entwicklung zum wahren Ziele führt. Dieser Standpunkt ist der einzig wahre, obschon er noch von Wenigen vertreten ist; nur von diesem Standpunkte strömen frische Säfte in die matte Zeit. In Leo's Werk sehen wir im Ganzen einen großen Fortschritt; und mehr als alle andern gerühmten Weltgeschichten hat es die Anlage in sich, deutschem Forschergeiste, Tiefsinne, Wahrheitsliebe und Charakterfestigkeit bei der Nachwelt Ehre zu machen.

3.

Theodor Beza, nach handschriftlichen Quellen dargestellt von Johann Wilhelm Baum, Licentiaten der Theologie, außerordentl. Professor am protestantischen Seminarium und Vorsteher des Studienstiftes zu St. Wilhelm in Straßburg. Erster Theil. Mit Beza's Bildniß. Leipzig, 1843. XII. u. 526 S. gr. 8.

Die Geschichte der Reformation in Deutschland ist reich an Monographieen, die Geschichte der Reformation in Frankreich ist arm daran. Beza, der ein halbes Jahrhundert hindurch das Haupt der französisch-reformirten Kirche, der als Rathgeber seiner Partei in den theologischen Streitigkeiten und in den politisch-religiösen Kämpfen seines Vaterlandes eine allgemein geachtete Autorität war, ist von den Geschichtschreibern unserer Zeit wenig beachtet worden. Außer der Denkschrift seines Schülers und Kollegen Fagus [1]) und einem interessanten Artikel in Bayles bekanntem Werke besitzen wir nur von Schlosser eine eigene Schrift [2]), in der jedoch das eigentliche Theologische sehr in den Hintergrund tritt. Herr Baum hat daher nicht fehlgegriffen, wenn er diesen Mann zum Gegenstande seiner Bearbeitung wählte, der als Dichter und Redner bekannt, als glücklicher Führer seiner Partei durch Europa weithin wirkte. In einem bedeutenden Individuum zeigt sich der Charakter seiner Zeit, und bei Beza ist dies sicher der Fall.

Die angezeigte Schrift des Herrn Baum umfaßt nicht das ganze Leben Beza's, sondern nur die Zeit bis zu seinem

1) De vita et obitu clariss. viri Dr. Theodori Bezae Vezelii, ecclesiastae et sacrarum literarum professoris Genevae ὑπομνηματιον. Genevae, 1606.

2) Leben des Theodor de Beza und des Peter Martyr Vermili. Ein Beitrag zur Geschichte der Zeiten der Kirchenreformation. Von Schlosser. Heidelberg, 1809.

Auftreten in Genf. Sie zerfällt in zwei Bücher; das erste „von seiner Geburt bis zu seiner Wiedergeburt“ behandelt den Zeitraum von 1519 bis 1548 in sechs Kapiteln: I. das väterliche Haus zu Vezelai und die Pflege bei dem Oheime zu Paris; II. die Erziehung bei dem deutschen Professor zu Orleans und Bourges; III. das Universitätsleben zu Orleans; IV. Pariser Zustände unter Franz I.; V. der junge Dichter und die fetten Pfründen; VI. die Juvenilia. Zwei Beilagen enthalten Pariser Briefe Beza's an Ponpon und einige der gelungensten und historisch-merkwürdigsten Stücke aus den Juvenilia nach der ersten Ausgabe von 1548. — Das zweite Buch umfaßt die Zeit von 1548 bis 1558 als die Vorschule theologischer Entwicklung und Lehrthätigkeit; es enthält fünfzehn Kapitel: I. die Flucht aus dem Vaterlande, Genfer Zustände; II. Beza's Aufnahme in Genf, die Zoographia Cochlaei; III. Reformation im Waadtland, die Schule zu Lausanne und Beza's erstes Auftreten daselbst; IV. die zweite poetische Arbeit; V. Errettung von der Pest, poetisches Dankopfer, Badereise; VI. der Streit mit Bolsec, Studiendisciplin und die jungen Märtyrer in Lyon; VII. die Psalmenübersetzung und der französische Kirchengesang; VIII. der Expräsident Liset und der Passavantius; IX. Streit über die Todesstrafe gegen Irrlehrer, Beza's Vertheidigung derselben gegen Castellio und die kirchliche Opposition; X. die Unterredung mit dem Bruder und die Zusammenkunft mit dem katholischen Vater; XI. die Verfolgung der Waldenser und Beza's Fürbitte in der Schweiz und in Deutschland; XII. Unionspläne, Plackereien wegen der Konfession; XIII. die Verfolgung der Gemeinde zu Paris, Beza's zweite Gesandtschaft nach Deutschland; XIV. Beza's neue Unionspläne und das Züricher Ultimatum dagegen; XV. dritte Gesandtschaftsreise, Wirren in Lausanne, seine Entscheidung für Genf. Die Beilagen zum zweiten Buch enthalten die Spottschrift gegen Cochläus, Auszüge aus dem Sacrifice d'Abraham, eine Ode Beza's in französischer Sprache, das Verhör Peter Scrivains; zwei

französische Gedichte; Beza's Instruktion für die Gesandten der vier evangelischen Schweizerstädte, Beza's erste Konfession über das Abendmahl, dann die Confessio doctrinae ecclesiarum Gallicarum exhibita theologis Augustanae confessionis in colloquio Wormatiensi, und endlich eine Auswahl ungedruckter Briefe Beza's, aus den Bibliotheken von Zürich und Genf und aus dem Kirchenarchiv von Neuenburg. Dem Verfasser kamen diese Briefe in der Schweiz, die er zum Zwecke seiner Arbeit zweimal bereiste, zu Handen, und er hat sie hier mitgetheilt im richtigen Gedanken, daß Briefe, die nicht in Furcht oder Hoffnung der Veröffentlichung und gleichsam Angesichts der Zeitgenossen oder der Nachwelt abgefaßt sind, uns das innerste Wesen eines Charakters aufzuschließen, und mehr als jede andere Art von Urkunden dazu geeignet sind, uns ein Gefühl ihrer Zeit beizubringen.

Indem wir eine vollständige Würdigung Beza's verschieben bis zur Beurtheilung des folgenden Bandes, wollen wir hier nur aussprechen, welchen Eindruck die Arbeit Baum's auf uns gemacht hat, und welches Urtheil wir demgemäß darüber auszusprechen berechtigt sind.

Der Verf. zeigt überall, daß er die Quellen studirt hat und lange und eifrig studirt hat; an Reichthum des Materials übertrifft er alle bisherigen Arbeiten, und Schlosser's Schrift steht hinter der seinigen weit zurück; dies beweist auch der oberflächlichste Vergleich beider Bücher. — Der Verf. zeigt ferner viele Begabung zum Geschichtschreiber; lebhafte Auffassung der Ereignisse, Gewandtheit der Darstellung. Nur hat er sich bisweilen von seiner Phantasie zu weit fortreißen lassen, und hat die Grenzen ruhiger Geschichtsdarstellung überschritten, und verfällt bisweilen in den Ton des Romans. Schildern darf der Historiker, und individuelle Züge soll er in das Ganze bringen, aber nur, wenn er jedes Wort aus Quellen nachweisen kann. Dahlmann ist hierin ein Muster. Zu weit ist aber der Verf. gegangen, wenn er S. 324 sagt: „Gegen alle Erwartung erschien eines Tages der ältere Bruder,

Johann von Beze, in Lausanne, in der Absicht, ihm mündlich die dringendsten Vorstellungen zu machen. Er durfte den schon weithin Bekannten nicht lange aufsuchen und fand ihn mitten unter den dringendsten Arbeiten. Das freudige Befremden der ersten Augenblicke und die Erkundigungen nach Vater und Geschwistern wichen bald ernsteren Erörterungen über Vergangenheit und Zukunft. Aber wer, wie Beza, um des neuen Glaubens willen so viele Opfer gebracht und ihn durch Besiegung so mancher Hindernisse schon so tief befestigt hatte, der konnte auch hier, selbst bei aller Macht der süßesten Erinnerungen und mächtigsten Gefühle, nicht mehr erschüttert werden. Wir sehen die beiden Brüder in nächtlicher Stunde, wann für den einen die Geschäfte des Berufs vorüber sind, bei dem einsamen Schimmer der Lampe vor der Bibel, und wie der jüngere mit so klaren und schlagenden Gründen aus Gottes Wort, weit entfernt als der zu Bekehrende zu sprechen, mit dem immer steigenden Eifer einer jugendlich glühenden Ueberzeugung auf den ältern, stummgewordenen Bruder eindringt, die kostbare, wie durch göttliche Schickung ihm dargebotene Gelegenheit benützt, um vielleicht einen Bruder für das Reich Gottes zu gewinnen."

Zu weit geht die Schilderung, wenn es S. 116 heißt: "Welch eine Ueberraschung, als der in Paris geglaubte Zögling dem einsamen Tübinger Professor um den Hals fiel, wie mag die Pflegemutter ihren ehemaligen, nun zum stattlichen Manne herangewachsenen Theodor angestaunt haben! Welche Freude mag beide durchströmt haben bei der Nachricht: er habe mit dem Antichrist (!) völlig gebrochen, der lange durch die Versuchung unterdrückte Keim jenes zu Bourges in sein Herz gepflanzten Saatkorns sei endlich durch Gottes gnädige Wirkung aufgegangen." — Daß Herr Baum immer ein doppeltes Bestreben zeigt, die Zeit zu schildern und Beza zu schildern, ist im Interesse der Sache, und gefordert von den Gesetzen der historischen Kunst; allein die Schilderungen der Zeitverhältnisse sind oft zu weit angelegt, zu breit, so daß

wir Beza als Mittelpunkt des Ganzen oft aus dem Auge verlieren.

Einen Fehler müssen wir hart rügen: es ist die Parteilichkeit für Beza. Zwar sagt der Verf. selber S. 60: „Wer Geschichte schreibt, der muß der Liebe zur Wahrheit vor der Liebe zu seinem Gegenstande den Vorrang geben und über Alles gehen lassen, obgleich ohne die letztere kein Eindringen in das innerste Wesen eines großen Mannes möglich ist;" allein die Liebe zu seinem Helden hat ihn verleitet, Manches zu vertuschen.

Auf der Seite der Reformirten ist nach unserm Verf. alles Recht, und auf der entgegengesetzten alles Unrecht. Allein in den Religionskämpfen Frankreichs sind die Motive ganz andere, als in denen Deutschlands [1]). Ausführlich sind die

---

1) Dies spricht Leo sehr richtig in folgenden Worten aus (Universalgeschichte III. S. 192): Fast in allen neueren Geschichtsbüchern trägt die Geschichte der französischen Religionskriege eine falsche Färbung, indem man annimmt, die Religion und die kirchlichen Verhältnisse seien dabei wirklich Haupthebel gewesen, wie es in Deutschland bei den Reformationskriegen mehr oder weniger der Fall war. Vielmehr bildet das kirchliche Verhältniß in Frankreich (trotz dem, daß dies Land in jener Zeit eine Anzahl der christlichgesinntesten Männer unter den Protestanten, einige auch unter den Katholiken, und den geistig-bedeutendsten Mann in der Reihe der Reformatoren aufzuweisen hat) nur die Maske, welche ganz andern politischen und persönlichen Interessen vorgehalten ward.

Es ist im Allgemeinen einiger Unterschied zwischen Geisteskämpfen in Deutschland und in Frankreich, wenn es auch einige Deutsche geben mag, die sich wie Franzosen, und einzelne Franzosen, die sich wie Deutsche gebären; — es ist einiger Unterschied und zwar ein dem alten Unterschiede des gallischen und germanischen Wesens entsprechender. Die keltische Race, wie sie in Irland, in Frankreich und anderwärts erscheint, hat in sich eine Art thierischen Triebes zum Handeln, eine Energie, die zu einer äußern Bethätigung kommen muß; Petulanz in allen Adern zeichnet sie aus. Während wir in Deutschland nur handeln, wenn uns eigene Noth oder die Gefahr, die einem uns heiligen Verhältnisse, einem uns heiligen Gedanken droht, dazu zwingt, und wir sonst gern

[redacted]

Hinrichtungen der Reformirten in Paris und der Märtyrer in Lyon besprochen; hat aber Calvin an Michael Servet anders gehandelt, und wurde dieser Unglückliche nicht langsam zu Asche verbrannt unter den Ermahnungen Wilhelm Farels, „um die Kirche von solcher Ansteckung zu reinigen, und ein solch faules Glied von ihr abzuschneiden.“ Es ist ein Katholik, Eustachius von Knobelsdorf [1]), der über jene Hinrichtungen zu Paris schreibt: „Kann es etwas Abscheulicheres geben, als einen Menschen wegen eines Irrthums, in dem er nicht hartnäckig verharrt, den Flammen zu übergeben; zumal da die heil. Väter selbst sagen: „„die Ketzerei besteht in der Hartnäckigkeit.““ Wir wollen zu Gott beten, daß wenn sie im Irrthume sind, sie belehrt werden, wenn sie aber Recht haben, daß sie mannhaft kämpfen im Streite.“ Und es ist ein Protestant, und zwar Beza selbst, der wegen jener Hinrichtung Calvin vertheidigt, und obschon er überall für Glaubens- und Gewissensfreiheit seiner Partei eifert, doch Folgendes aussprechen konnte:

„Jede Strafe soll, um gerecht zu sein, so viel als möglich der Natur des Verbrechens entsprechen. Obgleich viele

---

Ruhe haben, uns unserer Verhältnisse und Gedanken zu freuen, haben unsere gallischen Nachbarn an dem Handeln allein schon Freude genug, um nicht Ruhe halten zu können; und wie dem Trunk Ergebene, jeden Grund, den ein anderer vernünftiger Mensch zum Trinken erwartet und an sich kommen läßt, mit Begierde an sich reißen, um ihrer Leidenschaft unter einigem Anscheine von gutem Wesen fröhnen zu können, suchen diese Menschen Alles, was Andere, wenn es zum Unglücke ungesucht kömmt, zum Handeln zwingt, selbst auf, um ihrer Unruhe eine Maske, einen Titel zu gewinnen. Ueberall aber bricht unter dieser Maske wieder das sie belebende wirkliche Auge, die persönliche Unruhe und die mit diesem persönlichen Uebergefühl nothwendig verbundene Arroganz und Eitelkeit mächtig hervor, und zeigt deutlich, daß die titelgebenden Motive eben nur Titel sind.

1) Illustrium et clarorum virorum epistolae selectiores superiore saeculo vel a Belgis, vel ad Belgas scriptae. Cent. II. Lugd. Bat. 1617. 8 p. 38—45. Vgl. Baum S. 55.

Vergehen nach Zeit und Umständen in verschiedenen Ländern verschieden gestraft werden, so gibt es doch verschiedene andere, wie vorsätzlicher Mord, Tempelraub, Gotteslästerung, Religionsschändung (impietas sive publice receptae religionis violatio), welche bei allen nicht ganz ungesitteten Völkern für todeswürdige Verbrechen gehalten werden. In Rücksicht auf erstere, Mord und Todtschlag, ist man überall einstimmig; nicht so, was Blasphemie und Religionsschändung betrifft. Wenn aber die Größe der Verbrechen auch von der Qualität desjenigen abhängt, an dem sie verübt werden, und deswegen der Elternmord über den gewöhnlichen gesetzt wird, so müssen Blasphemieen und Religionsschändung, welche sich ganz eigentlich an der Majestät Gottes vergreifen, um so größere Verbrechen sein, als die Gottheit über allen Menschen steht; daß es aber mit Wissen und Willen (sciens ac prudens) geschehen sein müsse, um als ein solches Verbrechen betrachtet werden zu können, ist natürlich. Dies geschieht aber, wenn Jemand etwas thut oder sagt, wodurch die Religion, in der er geboren ist und die er kennt, in ihrer Existenz gefährdet wird. Wenn also Jemand in der christlichen Kirche, wo die Predigt des reinen Wortes Gottes und die reine rechtmäßige Verwaltung der Sakramente stattfindet, Irrlehren vorträgt und nach gehöriger Ermahnung und Zurechtweisung darin verharrt, so vergreift er sich an der Religion. Kann man ein größeres Verbrechen sich denken, als wenn die Irrlehre zur Blasphemie und Religionsschändung wird, d. h. wenn Jemand Gottes Wort und der Kirche Ordnung hartnäckig verachtet und er, wie von einer tollen Wuth ergriffen, auch die Andern zu verführen und zu verderben sucht? Mord, Ehebruch, Diebstahl oder dergleichen Verbrechen vergreifen sich an der Gesellschaft, doch nur so, daß der Schaden etwa geschätzt werden kann; wer aber irgendwo den wahren Gottesdienst zu verderben strebt, der zündet ein Feuer an, das nur mit dem ewigen Verderben vieler Tausende gelöscht werden kann. Soll der christliche Magistrat, der die

Ehre des lebendigen Gottes zu wahren hat unter den Menschen, zurückstehen hinter den Heiden, den Athenern z. B., welche die Gottlosigkeit mit dem Tode bestrafen, da es sich doch nur um Götzen und Aberglauben handelt? Oder soll derjenige, welcher Gottes Majestät beleidigt, nicht mit dem Tode bestraft werden, wenn schon der gewöhnliche Majestätsverbrecher diese Strafe erleidet?"

Es ist die Rohheit der Zeit, nicht aber der Charakter der katholischen Kirche, deren Opfer jene Unglücklichen wurden.

Ehe Beza krank wurde, können wir jenes reine Interesse an der Reformation in ihm nicht finden, wie Herr Baum es findet. Den Keim zum Reformirten hatte freilich Wolmar in ihn gelegt; allein er ging nicht auf, bis Beza durch die Nähe des Todes im Innersten erschüttert wurde. Mit den ersten Schöngeistern seiner Zeit um die Palme zu ringen, war sein Ziel, daneben führte er ein lockeres Leben. Wir sind durchaus dagegen, aus seinen Gedichten zu folgern, was seine Gegner daraus folgerten; aber eine sinnliche Richtung der Seele, eine befleckte Phantasie bezeugen sie jedenfalls. Daß Beza, nachdem sein Inneres erschüttert war, und er in der Krankheit einen Wink der Vorsehung zu erkennen glaubte, der Reformation sich zuwandte, ist ganz naturgemäß; denn bisher hatte er in Umgebungen gelebt, die mit protestantischen Elementen angefüllt waren, dann hatte sein leichtsinniges Treiben ihn nur zu sehr daran verhindert, den hohen, reinen Geist der Kirche kennen zu lernen.

Daß aber die Motive seines Handelns nicht ganz rein waren, zeigt sein Benehmen vor seiner Abreise: er verkauft Benefizien, um sich das nöthige Geld zu verschaffen. Warum hat Herr Baum dies mit keiner Sylbe erwähnt? Und doch ist es wahr![1] Auch in seiner späteren Wirksamkeit zeigt er nicht immer den Sinn, der einen Vergleich mit Augustin

1) Vgl. Schlosser S. 27. Seine Anhänger suchten ihn zu rechtfertigen: Sic Judaeis discessuris spoliatos fuisse Aegyptios.

zuließe, was doch der Verf. S. 63 thut. Sein Benehmen ist oft politisch, aber nicht christlich-wahr. Gegen seine Gegner ist er hart und in Witzen platt und gemein, und verdient das Lob nicht, das ihm Baum ertheilt. Gegen Bolsec war er ganz im Unrecht, wie der Vergleich der Genfer Ansichten und der Behauptung Bolsec's erweist.

Die Genfer: Gott habe gewollt und beschlossen, daß Adam sündige und alle seine Nachkommen, und diese dem Tode dahin gegeben, durch welchen Gott verherrlicht werde.

Bolsec: Gott sei nicht Urheber der Sünde, er sei das vollkommenste und einfachste Wesen; es sei ihm daher nichts so sehr zuwider, als zu wollen, daß gesündigt werde. Aber aus den Sünden der Menschen und aus dem Bösen könne er Gutes hervorrufen zu seinem Ruhme.

Die Genfer: Gott habe durch ein Decretum immutabile die einen Menschen zur Seligkeit, die andern zum Tode bestimmt.

Bolsec: Deus pari conditione omnes condidit, ut scilicet summum bonum intelligerent, intelligendo diligerent, diligendo adhaererent atque ipsius felicitate perpetuo fruantur, Augustino teste.

Die Genfer: Deus nihil praescit futurum nisi quatenus illud decrevit fieri: ob hoc non dubitamus asserere quod ait Augustinus: voluntatem, sc. Dei, esse necessitatem omnium quae fiunt.

Bolsec: Deus futura peccata omnia praescit, quae tamen non decrevit aut voluit fieri, nec, ut in Hieremia est, ascenderunt in cor Dei. Falso autem adscribitur Augustino paradoxum, ut ipsemet in Libro Responsionum ad articulos sibi falso impositos exerit.

Die Genfer: Ridiculum est dicere Deum aliquid permittere, nisi quod decrevit fieri.

Bolsec: Deus pro sua tolerantia dissimulat et fert permulta, quae adversus ipsius jussum ac voluntatem fiunt; libellum repudii, ingratitudinem Israelitarum, neomenias

[redacted]

keine Gebieterin; es war überwiegende Verbündete, wenn es keine Lehensherrin war, und Seneca spricht von diesen jenseits der Grenzen des Reichs gelegenen Ländern, wie von Ländern einer zweifelhaften Freiheit [1]). Der Verf. entwirft uns nun ein Bild all' der Länder und Völker des Reichs, in dessen Mittelpunkt das große materielle Band derselben ist, das Mittelmeer, jenes bewunderungswürdige Werkzeug der Vorsehung für die Civilisation und die Einheit, jenes einzige Becken in der Welt, geschaffen, um von der Erfüllung der größten Bestimmungen des Geschlechts Zeuge zu sein. Die römische Einheit hat sich um dieses Meer geschlungen, die christliche hat es ganz und gar umfaßt, so lange sie nicht durch das Schisma unterbrochen war. Das Opfer des Kreuzes ist in seiner Nähe vollbracht worden, und das Christenthum ärndtete dort seine Triumphe vom Martyrthum des heil. Stephanus an bis zum Siege bei Lepanto; in seiner Nähe ist das Kreuz des heil. Petrus aufgerichtet und beherrscht die Welt.

In diesem ungeheuren Ländergebiete herrschten auf den Trümmern der Nationalsprachen zwei andere, die lateinische und die griechische Sprache; jene die Sprache des Occidents, diese die Sprache des Orients; beide waren universell: jene als Sprache der Macht, diese als Sprache der Bildung und Erziehung. Der Excurs über den Bereich der beiden Sprachen ist ziemlich weitläufig, wir tadeln den Verf. deswegen nicht; denn was von der Sprache gilt, gilt von der Civilisation, von den Ideen, von der Nation selbst; und wie zwei Sprachen, so zwei Geistesrichtungen; die Länder, welche Alexander civilisirt, glichen nie den Ländern, welche Rom civilisirt hatte. Als die Einheit des Reichs zerstört war, riß der Orient sich los vom Occident, die griechische Kirche trennte sich von der abendländischen; der Orient wurde in Folge dessen dem Mohammedanismus preisgegeben, blieb

1) Regiones ultra fines imperii, dubiae libertatis.

verachtet und entwürdigt; während der Occident die Einheit des Reichs, des Glaubens, der Civilisation bewahrte; die römische Föderation bereitete die große katholische Föderation vor; Augustus wirkte zu Gunsten des Fischers von Genesareth; die gewaltige, wirksame römische Einheit fiel am Tage ihres Unterganges in würdigere Hände. Rom blieb nun durch den Geist die Herrin des Occidents, und was das heidnische Rom nicht vollständig vermocht, den Occident zu civilisiren, das vollbrachte das christliche; was das Schwert der Cäsaren nicht zu bewältigen vermochte, beugte sich freiwillig unter dem Stabe der Hirten. Die römische Einheit war die Vorbereitung und das unvollkommene Symbol der christlichen Einheit.

Nach dieser belehrenden Einleitung beginnt der Verf. das Thema selber zu behandeln. Er hat seine Schrift in zwei Bücher getheilt; das erste trägt die Ueberschrift: „vom Reiche,“ das zweite: „von den Lehren.“ Das erste Buch zerfällt in drei Kapitel: „der römische Friede,“ „die römische Einheit,“ „die römische Civilisation.“ Hat der Verf. in der Einleitung die Bestandtheile des Reichs geschildert, die Glieder des großen Körpers gezeichnet, so unternimmt er es jetzt, sie in ihrem Zusammenhange, in ihrer Bewegung, in ihrem Leben darzustellen. Aeußere Sicherheit, Einheit und innerer Wohlstand begreifen die Stärke eines Staates in sich; der Verf. beschreibt daher den äußern Frieden, d. h. die äußere, durch Waffen begründete und aufrecht erhaltene Sicherheit des Reichs; die römische Einheit, d. h. den innigen Zusammenhang der verschiedenen Theile des Reichs; und die römische Civilisation, d. h. die Größe des Wohlstandes, der Intelligenz, der Bildung, welche dieses ungeheure System der Regierung den Völkern gab.

Im ersten Kapitel beschreibt nun der Verf. den äußern Zustand des Reichs, seine Stärke und Schwäche. Da aber der Zustand nicht immer derselbe war, so theilt er sein Kapitel in zwei Abtheilungen, wovon die eine die Zeit des

[redacted]

Augustus, die andere die Zeit seiner Nachfolger umfaßt. Die Schilderungen des Verf. zeugen alle von reichem Quellenstudium; es ist keine Behauptung ausgesprochen, ohne daß zur Gewähr eine oder mehrere Stellen aus den Klassikern angeführt wären. Trefflich ist die Schilderung dieses Reichs, das, wo es seine Macht nicht hinschicken konnte, doch durch den Schrecken seines Namens wirkte. Rom war der Mittelpunkt der alten Welt, es war umschlungen von dem ungeheuren Kreise seiner Provinzen, von zahllosen Völkern, von Tausenden von Städten; dann folgte der Kreis seiner Oberlehnsherrlichkeit, und noch endloser der Kreis derjenigen Völker, die Rom in Schrecken setzte, die auf das geringste Gerücht achteten, das von den Ufern der Tiber zu ihnen drang. Wohin Rom seine Heere nicht führte, da war es doch gegenwärtig durch seine Kaufleute und Reisenden, durch seinen Luxus und seine Wissenschaft. Zur Zeit der Cäsaren ist es der Mittelpunkt der Macht und Kultur und nennt sich mit Stolz den Mittelpunkt der Welt, und Plinius ruft aus: „Immensa pacis Romanae majestas!“ [1])

Nachdem der Verf. gezeigt, wie die römische Macht nach außen beschaffen war, führt er uns das innere Geheimniß des Reichs, das Geheimniß seiner Stärke vor, seines innigen Zusammenhanges, seiner Dauer, kurz das Prinzip der römischen Einheit. Der Verf. spricht sich dabei gegen die moderne Regierungsweise aus, welche die Menschen nur als Ziffer, den Boden nur als Stützpunkt betrachtet. Rom beherrschte die Welt, und doch administrirte es nicht, sondern es ließ handeln. Rom hatte keine Polizei, es fürchtete keine Complotte, denn seine Macht war so unerhört, so evident, daß es die Welt in Ehrfurcht erhielt. Auch seine Militärmacht war gering, wenn man sie mit den Rüstungen der neueren Mächte vergleicht, und den Opfern, welche dieselben mitten im Frieden sich aufbürden, nur um ihre Stellung zu be-

1) Plin. Hist. Nat. 17. 1.

haupten und die Ruhe ihrer Staaten sich zu sichern. Roms Macht war moralisch, und gründete sich auf die Vergangenheit: die Neueren verschmähen alle Macht, die aus der Vergangenheit stammt. Das römische Volk kannte die Trennung der Civil- und Militärgewalt nicht; die Nation war das Heer. Roms Politik war einfach, weise und konsequent; nicht blos mit dem Adler und dem Schwerte, sondern mit dem Tribunale und dem Elfenbeinstabe des Prätors hat es die Welt beherrscht; die Mäßigung und Weisheit seiner Politik hat sogar die Lobsprüche der hl. Schrift erhalten [1]). Die Folge war eine so ungeheure Macht und Einheit, daß die Idee seines Unterganges die Völker wie die Idee eines unberechenbaren Unglücks erschreckte, daß sie es als einzige Schützerin gegen die Barbarei ansahen. „Heil dir, o Rom!“ ruft die griechische Dichterin Erinna aus; „du kriegerische Königin mit dem Diadem von Gold, die du auf Erden einen unzerstörbaren Olymp bewohnest. Dir allein hat die Parze die Glorie einer ewigen Macht verliehen und das oberste Königthum! Unter deinem Zügel beugt sich das Land und das schäumende Meer. Du bist die unerschütterliche Fürstin der Völker und Städte.“ Sicher als Werk der Vorsehung muß es angesehen werden, daß dieses Reich, mit so viel Muth und Kraft gegründet, Einem Gesetze Alles unterwarf, was einst Sesostris und Cyrus und Alexander besaßen; es schien gleichsam berufen, die Einheit der Menschheit wieder herzustellen. Das Reich war groß, einig, zum Frieden gebracht. Welche Früchte zog aber das Menschengeschlecht daraus in Bezug auf sein materielles und sittliches Leben, in Bezug auf seine Intelligenz?

Das dritte Kapitel beantwortet diese Frage; es zerfällt in zwei Abtheilungen: Allgemeine Thatsachen und Privatgenüsse. Der Glanz des öffentlichen- und Privatlebens der Alten ist besprochen; eine Menge interessanter Thatsachen und

1) Maccab. 7, 3. 4. 11—16.

merkwürdiger Vergleichungen des früheren und heutigen Lebens findet sich hier. In welch traurigem Abstande steht das geistige und sittliche Leben dieser Zeit zu dem Gemälde des äußern Wohlseins. In der Schrift [1]) wird die Verwerfung über Rom ausgesprochen; es trägt in der Hand ein goldenes Gefäß voll Abscheulichkeit und Unreinigkeit; es hat die Nationen berauscht mit dem Weine der Hurerei. Der Mensch lebt nicht allein vom Brode. Gewiß, ein alter Römer würde in äußerer Hinsicht unser Leben in Manchem kleinlich finden, in geistiger Hinsicht stehen wir aber bei Weitem höher. Gegen die Pracht der alten Städte sind unsere Städte kleinlich und elend.

Der Verf. sagt: „Die neuere Stadt, die christliche Stadt, ist also sehr kleinlich und sehr elend. Ihre mühsam vollendeten Monumente, ihre schmucklosen Wohnungen, die Armuth ihrer öffentlichen Gebäude, die Erbärmlichkeit ihrer Vergnügungsplätze, müssen sie also sehr niedrig stellen. Ja, wenn es wahr ist, daß das materielle Wohlsein, die Unterhaltung der Sinne, das wahre Glück des Lebens ausmacht, so sind wir sehr tief gesunken, und das Menschengeschlecht hat auffallende Rückschritte gemacht. Wenn die alte Gesellschaft der Sorge um ihre Vergnügungen so viele Werke schenkte und weihte, so liegt der Grund darin, daß das Vergnügen ihr einziges Dichten und Trachten war. Wenn die christliche Stadt hingegen, in dieser Rücksicht ärmlich, mäßig, sparsam ist, ist die Ursache die, daß das Vergnügen für dieselbe nur eines der Accessorien des Lebens ausmacht, daß es in der Welt für den Menschen sowohl, als für die Stadt, ein würdigerer Zweck, würdigere Sorgen gibt, dringendere Pflichten zu erfüllen sind; es ist wahr, das Vergnügen hat bei uns kaum etwas Anderes, als ein hölzernes Brett, wo es einen Augenblick unsere Augen und unsere Ohren ergötzt; die Macht hat nur ein einfaches, in der Mitte unserer Wohnungen kaum zu unterscheidendes Haus, wie der Familienvater in

---

1) Apoc. 17, 1—18.

der Mitte seiner Söhne; aber erinnern wir uns, daß die Armen einen Palast haben. Man suche zu Pompeji weder die Spuren des Hospitiums für die Greise, noch die Trümmer des Hospitals für die Kranken; bevor Pompeji seiner Asche entstieg, wußten wir bereits, daß es dort nichts der Art geben könne. Das Versorgungshaus und das Hospital, dies sind unsere Paläste und unsere Basiliken! Das größte der Gebäude Pompejis ist das Amphitheater, in welchem für 20,000 Menschen auf ewige Zeiten Plätze dazu bestimmt waren, das Blut der Menschen fließen zu sehen. Das größte Gebäude unserer Städte ist das Hospital, in welchem gleichfalls die Plätze bestimmt sind, jedoch nicht zur Unterhaltung, sondern zum Schmerze, nicht zum Morde, sondern zur Heilung, wo das Krankenbett die Stelle des Polstersitzes der Decurionen (bisellium) vertritt, wo man gleichfalls Plätze für die Ewigkeit gründet, nicht zum Genuß einer ruchlosen Freude, sondern zur Tröstung eines leidenden Bruders, in welchem endlich, anstatt dieses mörderischen Jupiter, welcher durch Menschenblut geehrt sein wollte, das Bildniß des Gekreuzigten herrscht, der sein Blut für alle Menschen dahin gegeben, welcher durch seinen Tod über den Tod triumphirt, und durch seine Marter denjenigen vernichtet hat, welcher „der Mörder von Anbeginn" war.

„Es gibt auch bei uns, wie bei den Alten, Wohlthäter der Stadt, welche zu dem Baue dieser heiligen Wohnungen das Geld weihten, welches die Holconier und Cerrinier freigebig zur Errichtung ihrer prächtigen Schlachtbänke für menschliche Wesen lieferten. Aber jene haben keinen Platz in dem Senate, oder eine Statue auf dem Forum begehrt; sie haben nicht gefordert, daß ihr Name auf Marmor gegraben werde; zu einzigen Belohnungen haben sie um einige Gebete und anstatt der Huldigung der Stadt zu ihrem Gedächtnisse, um das demüthige Flehen des Armen für das Heil ihrer Seele angesucht.

„Die Ursache ist die, daß ein Gedanke einer ganz andern

Natur das christliche Leben beherrscht; so erhebt sich denn auch über alle Gebäude der neueren Stadt, die Häuser der Bürger, das Rathhaus, das Haus der Armen, immer das Haus Gottes. Wenn du nach der alten Stadt wandertest, erinnerte dich nichts an seine Gegenwart; die Amphitheater und die Basiliken suchten mit ihren Kuppeln nicht die himmlischen Räume zu erklimmen, nur einige Schritte von der Stadt sahest du den Wall und die Thürme, das Zeichen der Grausamkeit, des Mißtrauens und des Krieges. Die christliche Stadt gibt sich von ferne dem Pilger kund; sie läßt ihm als Zeichen der Gastlichkeit das Kreuz erblicken, welches ihre Kirche beherrscht; er weiß noch nicht, daß es eine Stadt ist, aber er weiß, daß es ein Ort des Gebetes, ein Ort der Liebe, der Barmherzigkeit und der Ruhe ist. Die engen Tempel des Heidenthums öffneten und erweiterten sich nicht, um die Menschen aufzunehmen; das Volk blieb draußen und der Gott verbarg sich; sie schwangen sich nicht himmelwärts, um zu Gott zu gelangen, denn in dem Heidenthume zielte alles Denken nach der Erde; sie hatten weder die Erhabenheit noch den ungeheuren Umfang der christlichen Cathedrale, noch die geheimnißvolle Harmonie ihres Inneren, noch die symbolische Einheit ihrer Linien, noch die unendliche, durch eine wundervolle Symmetrie beherrschte Mannigfaltigkeit ihrer Verzierungen, gleichwie, wenn die Gedanken des Menschen in ihrer unermeßlichen Verschiedenheit versammelt wären, um sich in die Einheit Gottes zu verlieren. Der christliche Tempel ist einig, sowie er gewaltig ist. Der Mittelpunkt, das Heiligthum, Gott mit einem Worte, gebietet über Alles, zieht Alles an, einigt Alles.

„Das heidnische Leben ist das Leben des Vergnügens, das christliche Leben das der Pflicht. Das eine hat zum Symbol den Kranz von Rosen, das andere den Kranz von Dornen. Wir vermögen nicht so künstlich unsere Vergnügungen und unsere Ruhe zu berechnen; wir erstreben nicht mit so viel Kunst und Beharrlichkeit jenen Normalzustand

der Sinnlichkeit, jenes ganz bequeme, ganz freie, ganz ungebundene, ebensowohl als wollüstige und glänzende Leben; wir vermögen nicht den Mangel aller Mühen und aller Sorgen so vollständig zu machen, wir können nicht jenen Grad von Wohlsein und egoistischer Heiterkeit erreichen, welchen weder der Gedanke an eine Pflicht, noch das Erbarmen für einen Unglücklichen trübt. Wir wollten es vielleicht, aber wir können nicht dazu gelangen. Warum? In dem materiellen Leben — fehlt uns die Sclaverei, und dadurch ist unser ganzer geselliger Zustand verändert; tausend Sorgen, tausend Pflichten fallen auf uns zurück, und da jedes menschliche Wesen unseres Gleichen ist, können wir uns durchaus nicht erwehren, auf eine oder die andere Weise seine Leiden mitzutragen.

„Und ferner in dem sittlichen Leben — sagt uns ein inneres Gefühl, daß, was wir auch thun könnten, hienieden nicht unsere Stätte ist. Weder die Stadt mit ihren ehrgeizigen Hoffnungen, noch das Theater, wo die Freuden dieser Welt rauschen, noch selbst das Haus mit den zarten Neigungen, welche dort thronen, sind umfassend genug, um unsere Seele darin gefangen zu halten.

„In dieser Unmöglichkeit, Alles auf die egoistischen und körperlichen Freuden zu reduciren, liegt die ganze Größe und Erhabenheit der neueren Völker. Dieses Prinzip bei Seite gesetzt, sind wir neben den Heiden nur arme Schüler; wir werden nie das Wohlleben so verstehen, wie sie es verstanden. Vergeblich stellen wir es uns als den einzigen, unserer Anstrengung würdigen Zweck vor; vergeblich bürden wir uns, um ihn zu erreichen, eine verdrießliche Thätigkeit auf, welche, anstatt das Werkzeug unseres Glückes zu sein, die Geißel desselben ist. Wir bleiben stets in Betreff des sinnlichen Wohlseins unter denjenigen, welchen ihre Seele keine andere Pflicht wies, welchen die Gesellschaft kein anderes Gesetz auferlegte. Wider unsern Willen wird unsere Größe, wenn wir sie bewahren, ganz moralisch, unsere Schönheit, wie die der

Braut sein, eine Schönheit, welche von innen strahlt, nicht jene, welche das Auge blendet, sondern jene, die sich dem Herzen offenbart. Gott wird uns nicht von dem Throne steigen lassen, auf welchen sein Christus uns gesetzt hat."

Von hohem Interesse ist für uns das zweite Buch: „von den Lehren"; es zerfällt in drei Kapitel: „Verfall der Nationalreligionen, Macht und Entwicklung des Polytheismus, Moralische Wirkung des Polytheismus." Der Verf. hat hier einen schwierigen Gegenstand berührt, den intellektuellen und religiösen Zustand der Welt zur Zeit, wo Christus erschien. Der Verf. hat die reiche, verwickelte Materie lichtvoll behandelt; und wir wollen versuchen, die leitenden Gedanken seiner Darstellung herauszuheben, da sie unter dem Vielen, was schon von den verschiedensten Standpunkten aus hierüber geschrieben ist, durch Gesundheit der Anschauung und des Urtheils sich hervorheben.

Das Heidenthum ist eine Verwirrung der menschlichen Natur; die Vernunft zu schwach, um sich zum Urheber alles Daseins zu erheben, beugte sich fortwährend vor seinen Werken; der Orient machte die Welt zu Gott, und die Seele stürzte sich nicht ohne geheime Wollust in den Abgrund des Pantheismus; im Occident vergötterte der menschliche Stolz den Menschen selber (Apotheose). Der römische Glaube hat nur historische Wichtigkeit, nicht einen philosophischen Charakter: er besitzt weder den Dogmatismus des Orients, noch die Poesie Griechenlands; er ist ganz ernst, aber auch zugleich ganz praktisch; er ist keine Religion, ja er ist nicht einmal eine Mythologie, er ist nur ein Kultus; er hat eine Moral, eine positivere und formellere, als die irgend eines heidnischen Kultus; sie ist nicht die Moral des individuellen Menschen, es ist die Moral der Familie, und durch die Familie die der Stadt: ihr Ziel ist der Wohlstand, der Ruhm, die Vergrößerung des Gemeinwesens; die römischen Tugenden sind patriotische und die große Ursache der römischen Macht. Der Mensch war nur das unbekannte Glied eines großen

Körpers; sein Geist, seine Seele, sein Ich galten wenig. Die Lehre von der Unsterblichkeit, heut zu Tage die Basis aller Moral, lag den alten Religionen nicht zu Grunde; die Unsterblichkeit der Familien, des Stammes, des Staates ersetzte die eigene Unsterblichkeit. Alle Tugenden sind nur bürgerliche, die zu religiösen umgestaltet wurden; darin lag die ganze sittliche Stärke des Heidenthums. — Doch da der Mensch immer derselbe ist, so bricht auch das individuelle Moment überall durch; die Mysterien waren die andächtige Seite des Heidenthums, dort nahm der Mensch den Schritt nach dem Gemeinwesen wieder zurück; dort war es ihm erlaubt, über die Befriedigung seiner Seele mehr, als über die Interessen seines Vaterlandes nachzudenken, dort gab es Gebete, Ceremonien, geheiligte Prüfungen für jeden Menschen. Die Mysterien waren ein schwacher Anfang, eine symbolische Andeutung jenes glorreichen Individualismus, welchen der christliche Glaube auf die Erde gebracht hat, und der die Seele eines einzigen Menschen als etwas Unsterbliches, über die Familie, die Nation, den Staat, über die zeitlichen Interessen der ganzen Menschheit, als irdische und vergängliche Gegenstände gesetzt hat. — Was das geheimste Dogma, das letzte Wort dieser Mysterien anlangt, so war es wahrscheinlich mit diesen Geheimnissen wie mit vielen ähnlichen, welche ihre Wichtigkeit nur aus der Schwierigkeit, in sie einzudringen, erhalten. Es ist ein Faktum und ein Wille viel mehr als eine Idee und eine Lehre, welche Gesellschaften dieser Art beherrschen; und dadurch selbst, daß das letzte Wort verborgen bleibt, kann es sich um so leichter nach dem Belieben dessen, der in seinem Besitze ist, verändern.

Die Macht der Dinge trieb die heidnische Welt zugleich nach politischer Einheit und intellecktueller Unordnung hin; mit der Einheit in der Gewalt wuchs die Verwirrung in den Ideen. Die Religionen des Orients wurden vermischt und entstellt durch den Einfluß der Züge Alexanders; die griechische Religion ging durch die Macht ihres Prinzipes

selbst zu Grunde, sie wurde eine reine Künstlerreligion, eine leidenschaftliche Bewunderung der Schönheit. Zu gleicher Zeit empörte sich die menschliche Erkenntniß gegen die Götter; der Geist der Prüfung griff die Religion auf dem geeigneten Boden an, auf dem Boden der Erzählung, Thatsachen und Ueberlieferung. Der Verf. führt nun dies durch die verschiedenen philosophischen Schulen durch. Die Philosophie brachte aber nicht blos den öffentlichen Kult und die offizielle Mythologie in Mißkredit, sie griff auch den Privatkult und die Ueberlieferung der Mysterien an. Zuletzt wurde aber die Philosophie an sich selber irre, und mit dem Scepticismus endigt der Kampf zwischen Tradition und Philosophie in Griechenland.

Für Rom und seine Gegner bildete der Glaube einen Theil des Nationalbandes, die Götter waren ein Zeichen von Unabhängigkeit; Rom suchte die nebenbuhlerischen Religionen nicht durch gewaltsame Vernichtung zu stürzen, sondern durch Absorbirung auf dem Wege der Duldung. Rom erreichte seinen Zweck, die Nationalreligionen verloren ihre Kraft. Die Nationalität der Religion jedoch, die Rom außer sich zerstörte, suchte es für sich zu behalten; allein es vermochte nicht die Reaktion des religiösen Kosmopolitismus, den es in der übrigen Welt verbreitete, zu vermeiden, die Nationalkulte strömten auf Rom selber zurück. Fremde Mythen kamen und veränderten die eigenen; auf gleiche Weise war dem Einbruche der Philosophie kein Damm zu setzen. Schon zur Zeit Cicero's glaubten die Leute von Geist mehr oder weniger an die Götter; an die Götter Roms glaubte aber Niemand mehr; nur das Volk glaubte noch an die Götter Roms. Besaßen aber die Gebildeten die wahre Lebensanschauung? Keineswegs, weder in der Schule des Epikur, noch in der des Zeno oder Carneades war das Heil des Reichs zu finden. — Mit der Philosophie und der Nationalreligion kam es zuletzt dahin, daß die erstere unsicher, ohnmächtig, unpopulär wurde, die letztere, durch die Mischung

verdorben, durch das Räsonnement bestürmt, ohne Ernst, Ansehen und Bestand war.

So sehr aber auch der offizielle Kultus sank, Eine Sache blieb und wird immer bleiben: jene bisweilen vertrauensvolle, noch öfter scheue Bewegung der menschlichen Seele nach Demjenigen, was über sie erhaben ist, jenes Gefühl, was sie antreibt, sich vor dem, was groß ist, niederzuwerfen, das Unbekannte zu fürchten, das Mächtige anzuflehen; es blieb noch die verdunkelte, aber allgemeine Erinnerung an eine ursprüngliche Verwerfung und einen gegen die Menschheit ausgesprochenen Fluch; folglich die innerlich empfundene Gegenwart einer fremdartigen, feindseligen, bösartigen Macht, welche die Seele in ihrer Gewalt hielt. Daher ein Zustand des Leidens und der Furcht, der im Alterthum ein ganz anderer war, als bei den christlichen Völkern, ein oberstes Gefühl von Unbehaglichkeit und Schrecken, eine Furcht vor Gott, die nie erstickt ward. Daher tausend Anstrengungen, um sich von diesem Banne zu befreien, tausendfältiger Aberglaube und unreine Opfer. Das natürliche Bedürfniß nach der Gottheit und der Fundamentalirrthum, daß man Geschöpfe anbetete, statt des Schöpfers, dauerten fort, widerstanden jeder Macht und jedem Räsonnement. Die Philosophen machten sich selbst verächtlich, die Menge bedurfte des Glaubens; der öffentliche Kult war in Mißkredit, der Privatkultus mußte wachsen, das religiöse Bedürfniß drängte, und nun warfen sich die Seelen, um den ewigen Durst zu stillen, jeglichem Irrthum in die Arme, und der individuelle Aberglaube wuchs von Tag zu Tag. Der Glaube an Talismane, Träume, Vorzeichen nahm immer mehr überhand, die Heiligthümer bekamen immer mehr Zufluß, besonders zu orientalischen Kulten fühlte sich der römische Geist hingezogen, die Mysterien wurden immer finsterer, ein düsterer Pantheismus herrschender, das Zeitalter krankte, es wußte weder seine Uebel, noch die Heilmittel derselben zu ertragen. Ein öffentlicher Kultus bestand noch, der aber weder die Ueberlieferung,

[redacted]

noch die Ueberzeugung für sich hatte, sondern nur die Macht — der Kult der Cäsaren. Der Cäsar war von allen Göttern derjenige, an welchen man am wenigsten glaubte, den man aber am meisten anbetete. Die beiden Fundamentalirrthümer des Heidenthums triumphirten also zu gleicher Zeit, der eine in den Seelen durch den Privataberglauben, der andere in den Städten durch den öffentlichen Kultus.

Unter Claudius und Nero wurde der Polytheismus noch mächtiger, der Aberglaube noch erhitzter; Rom war der Ausbund alles Aberglaubens [1]), der Kanal, in den alle Unreinigkeit der Welt zusammenströmte. Die alten Götter genügten nicht mehr, neue und immer neue Götter bedurfte der Mensch; die Mysterien versenkten den Menschen noch tiefer in die Finsternisse des Unbekannten, Schrecknisse und Hoffnungen. Die Seele fühlt ein schmachtendes Verlangen, zu glauben, zu fragen, an irgend einem Punkte eine über sie erhabene Macht zu berühren. Wenn die Götter dem Gebete unzugänglich bleiben, wird vielleicht das Schicksal der Divination zugänglich sein; es kommen also die geheimen Wissenschaften, die Astrologie vorzüglich, dieser Glaube der Atheisten. Die Exaltation und Verirrung des religiösen Geistes, der Mißkredit und die Ohnmacht der Philosophie tritt uns überall entgegen; kein bestimmter Gedanken, kein System herrscht. Die größten Geister ihrer Zeit — selbst ein Tacitus — versagen auf der einen Seite Gott dem Menschengeschlechte und würdigen den Menschen und die Gottheit zugleich herab; ihre ganze Philosophie ist nichts Anderes, als eine tiefe Misanthropie ohne Tugend und Hoffnung, ein trauriger Spott, welcher die menschlichen Leiden angreift, weil er keine Heilmittel dagegen weiß, und die Vorsehung, weil er sie nicht anerkennen will. Der Kult des Schicksals kann nur traurig und entwürdigend sein; der Geist erniedriget und schwächt sich in Anbetung desjenigen, was nicht geistig ist. — Was

1) ἐπιτομη πασης δεισιδαιμονιας.

für ein Resultat konnte aus diesem Zustande hervorgehen? Der Verf. beantwortet diese Frage im letzten Kapitel: „Moralische Wirkung des Polytheismus.“ Der öffentliche Kult hatte keine philosophische Macht, keinen Reichthum abstrakter Wahrheiten, kein Ansehen in Betreff der Moral, welches den Geist befriedigen, das Herz leiten und durch Reinigung des Menschen die Gesellschaft aufrecht erhalten konnte. Die griechische Religion hatte kein System moralischer Belehrungen, ihre Bibel bildeten Homer und andere Dichter. Die Feste waren Sache der Kunst, des Luxus, des Vergnügens; der Mensch lebte auf bequemem Fuße mit der Gottheit. Griechenland hatte durch die Poesie die Frivolität seiner Fabeln bedeckt, Rom durch den Ernst seiner Politik; als Beides schwand, blieb die Kinderei unverhüllt; die philosophische Schwäche und die moralische Nichtigkeit stand jetzt in ihrer Blöße da. Was die Privatandacht anbelangt, so fehlte dem religiösen Gefühle des Heiden eine der größten Stützen des christlichen Gefühls: der bestimmte Glaube an ein zukünftiges Leben. Die Philosophie lehrte ebenfalls auch nicht bestimmt die Unsterblichkeit der Seele: diese war mehr eine Aufgabe für den Redner, als ein Dogma für den Philosophen; man nahm sie an, man verwarf sie, je nach den Bedürfnissen des vorliegenden Falles.

Ohne den Glauben an Unsterblichkeit schwindet jede Erhebung des Geistes über die Dinge dieser Welt, jede Spur von dem, was wir das innere Leben nennen, die innere Vertrautheit mit Gott. Schwäche und Furcht, egoistische und sinnliche Hoffnungen, die Götter besänftigen, den Tod entfernen, das war der Inhalt der heidnischen Andacht. Die sinnliche Andacht artete schnell in Verbrechen aus. Sollten denn die Menschen die Götter nicht nachahmen? Das Laster wurde von den Göttern erhört, gerechtfertigt, geschützt, ermuthigt, geboten. Die zeugende und auflösende Kraft der Natur ward besonders verehrt: der Kult der Zeugung war unkeusch, der Kult des Todes blutgierig; Menschenopfer dauer-

ten in der Stille immer in Rom fort; den Menschenopfern entsprachen die Prostitutionen, welche unter der römischen Herrschaft gänzlich freigestellt waren. Dii gentium daemonia, sagt die hl. Schrift mit Recht. Die Religion war noch schlimmer als der Mensch; sie gebot das Verbrechen, und diese Schuld ward nicht ohne Widerstreben entrichtet.

Der Verf. theilt die Geschichte des Polytheismus im Alterthume nach vier großen Epochen ab. In der ersten, welche nicht zu zum Gegenstande gehörte, auf welche er aber einen Blick werfen mußte, bekämpft der Geist Griechenlands die ursprünglichen Traditionen der Religionen des Orients. Sie stellt den drückenden Begriffen des alten Pantheismus die Persönlichkeit, die Vernunft, die Unabhängigkeit des Menschen entgegen. Ihre menschliche und vertrauliche Religion, durch Alexanders Eroberung verbreitet, verändert die Kultusarten des Orients und bringt sie in Mißkredit. Aber ihre Religion unterliegt ihrerseits dem unglückseligen Einflusse des Prinzips, aus welchem sie hervorgegangen ist. Die Künste verderben sie, die Poesie nimmt ihr allen Ernst, die Philosophie bekrittelt sie, und derselbe Geist, welcher den Ueberlieferungen des Orients die Dichtungen Homers und Hesiods entgegengestellt hatte, stellte den homerischen Ueberlieferungen die Erörterung eines Evhemeres, eines Pyrrho, eines Epikur entgegen. — In der zweiten Epoche zerstörte eben so, wie die Eroberung Alexanders die pantheistischen Kultusarten des Orients zerstören wollte, die römische Eroberung die politischen Religionen Griechenlands. Die eine zerstörte den traditionellen, alten, verehrten Charakter des Polytheismus, die andere zerstörte seinen patriotischen Zweck und seinen nationellen Charakter. Die Religionen werden rücksichtlich dessen, was sie Volksthümliches haben, von dem römischen Kosmopolitismus verschlungen; aber Rom entgeht selbst nicht dem Einflusse, welchen sein eigener Sieg auf die Feinde ausübt. Sein Nationalkultus schwächt sich, wie alle nationellen Kultusarten. Es wird von Allem angegriffen, was es besiegt

hat, den Gebräuchen des Orients, den düstern Ueberlieferungen der Mysterien, dem unbarmherzigen Tadel der Philosophie. — Augustus will die römische Ueberlieferung wieder heben, aber seine Bemühungen sind vergeblich. Auf der einen Seite fällt die Philosophie sowohl durch die Beweise, welche sie von ihrer Ohnmacht gegeben, als auch vermöge des dem Menschen angebornen Bedürfnisses zur Anbetung und zu Gebeten in Mißkredit. Es gibt also in der Welt weder einen alten Kultus, welcher rein und mit seinem herkömmlichen Ansehen stehen geblieben ist, noch eine Macht der Vernunft, welche für den Geist und das Herz die Andachtsübungen und die Lehren des Heiligthums zu ersetzen vermag. Es bleiben also nur die ursprünglichen Triebe, aus welchen das Heidenthum hervorgegangen ist, ein allgemeines und unbestimmtes Religionsbedürfniß, welches sich an Alles anklammert, Alles annimmt, Alles vermischt. Und in dieser Mischung herrschen nothwendiger Weise die ursprünglichen Richtungen des Heidenthums, jene Anbetung der Natur und jene pantheistischen Begriffe vor, welche die griechische Religion und Philosophie überwunden zu haben glaubten. — In der letzten Epoche geben der Fortschritt des Kosmopolitismus, die täglich wachsende Mißachtung der Philosophie, die abstumpfende Regierung der Kaiser, von Tag zu Tag dieser Tendenz ein größeres Uebergewicht. — Der scheue und unsinnige Aberglaube, die materielle und ganz äußerliche Andacht, mit einem Worte, die ursprünglichen Triebe des Polytheismus gewinnen mit jedem Tage eine größere Macht. Ein abergläubiger Kultus gegen die alten und nationellen Götter, eine Einführung neuer und fremder Götter, Mysterien, Wahrsagung, geheime Wissenschaften, Talismane; keine dieser Tollheiten des menschlichen Geistes bleibt zurück und fällt in Mißachtung. Und endlich geht aus dieser ungeheuren Mischung und dem Polytheismus, welcher sie beherrscht, die Lehre, oder noch weit besser gesagt, das allgemeine Gefühl des Fatalismus hervor, dem fast Alle huldigen und der fast eine Religion wird.

[redacted]

Als das Christenthum in der Welt erschien, fiel also der Polytheismus nicht, und es mußte wohl sein. In dem Kabinette des Philosophen ward unter dem Namen Schicksal, in dem Palaste unter dem Namen Cäsar, in den Tempeln unter den tausend Formen des Heidenthums, in den Mysterien und den Ceremonien unter den unreinsten Symbolen „der Vater der Lüge" der Eingeber des Polytheismus angebetet. Die politische Macht gehörte ihm ebensowohl, als die religiöse Majestät, und diese Macht war zu keiner Zeit so höllisch durch ihre Laster, so gefürchtet wegen ihrer Stärke, so groß durch die Ausdehnung ihrer Herrschaft. — Die Idolatrie herrschte; und der einige, geistige, immaterielle Gott war so sehr als je von der größten Zahl der Menschen mißkannt.

Würde der Verf. seine Geschichte des Heidenthums noch weiter fortführen, so hätte er bei den Antoninen wieder eine Epoche anzunehmen, wo im Dienste des Mithras, dem Mittelpunkt einer reineren Lehre, dem Christenthum sich ein gefährlicher Gegner erhob. Unter den Gründen des Verfalls der römischen Religion hat der Verf. einen vergessen, nämlich der Thatendurst der Römer, welcher die Tüchtigsten verdarb, dem Priesterthume, das von den Ehren und Vortheilen des Krieges ausschloß, entzog, so daß die oft fleckenvolle Jugend zum Priesterthume gelangte [1]).

Dies ist die Geschichte des entarteten Heidenthums. Die Kirche hält sie uns immer vor der Zeit des Advents, und das „Thauet Himmel den Gerechten" erschallt jeden Morgen. Es drückt die Sehnsucht der niedergedrückten Seele nach ihrem Erlöser aus. Unter die Wahrheiten, welche nicht genug gesagt werden können, gehört diese, daß das Christenthum eine unermeßliche Wohlthat für unser Geschlecht war, ist und immer sein wird.

---

1) Vgl. Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie der vorzüglichsten Völker des Alterthums. Nach der Anordnung Otfried Müllers, von Eckermann. Halle, 1845. Zweiter Band. S. 212—215.

Wir sind dem Verf. des interessanten Buches von Anfang bis zu Ende eifrigst und freudig gefolgt, und sind auf die Fortsetzung gespannt. Der Uebersetzer hat in seiner Uebertragung ein verdienstliches Werk übernommen. Druck und Papier sind vortrefflich. In den Citaten hätten wir manche Unrichtigkeit gern vermieden gesehen. So in der Stelle Hor. Sat. I, 10. 67. nicht Judiae, sondern Judaeis. So 219 nicht *πασις* sondern *πασης*; so heißt der französische Arzt nicht Lamettrin, sondern Lamettrie; so Celsius S. 194. statt Celsus; so in der Stelle Lucas nicht *ἐνν*, sondern *συν*; so darf prénom S. 174 nicht mit Pronomen übersetzt werden, sondern mit Vornamen; denn nicht das Pronomen ist ein Zeichen der Vertraulichkeit, sondern das Pränomen, das die einzelnen Individuen einer Familie bezeichnete; es kam blos den Bürgern zu, die Sclaven hatten es nicht. Daher Hor. Sat. II, 32: Gaudent praenomine molles auriculae. Dem Buch ist eine Chronologie der Konsuln und Kaiser aus der geschilderten Epoche beigefügt; sie ist nach Tillemonts Werk: l'art de vérifier les dates; ferner von S. 296—336 eine Eintheilung des römischen Reichs, da die Karten sich meist auf das Zeitalter Konstantins beziehen, und eine Tabelle über die Finanzen und die Vertheilung der Legionen im Reiche.

5.

Sechs Vorlesungen über Philosophie der Geschichte von Dr. Friedrich Liebe. Wolfenbüttel in der Halleschen Buchhandlung. 1844. gr. 8. 149 Seiten.

Der Verfasser geht von der Ansicht aus, daß mit dem Hegelschen Systeme die Philosophie auf dem Standpunkte angelangt ist, auf welchen die Gegenwart erhoben zu werden vermag, und daß wir uns in einer Periode befinden, wo, wie in Griechenland nach der Aristotelischen Zeit die Philosophie in die einzelnen Fachwissenschaften eindringen und und sie aufs

Neue beleben und erfrischen muß. Demgemäß ist dann auch dem Verfasser der Geist zunächst der subjective Geist, dessen Bestimmungen in der Anthropologie und Psychologie erörtert werden; dann ist ihm der Geist der objective; der absolute Geist ist die Einheit des subjectiven und objectiven und tritt in Kunst, Religion und Philosophie hervor, wo der Geist auf der einen Seite den Schein seines zeitlichen Gewordenseins aufhebt, während auf der andern Seite doch seine Identität mit dem einzelnen Geiste conservirt bleibt; die allseitige Entwicklung des Geistes in diesen Sphären ist dann der Lauf der Weltgeschichte. Der absolute Geist, in dem die Unterschiede von Subjectivität und Objectivität verschwinden, bleibt also als das Höchste übrig; dieser Geist ist der Welt immanent; die besondere Vernunft des Einzelnen ist also nichts vom göttlichen Wesen Geschiedenes. Nur unsere Endlichkeit und unser Zusammenhang mit der Natur führt uns zu der Vorstellung, das einzelne endliche Wesen und das unendliche als getrennte Individualitäten aufzufassen, von denen das erstere dem letztern nicht näher kommt, als irgend einem anderen außer ihm existirenden und in die Vorstellung aufzunehmenden Gegenstande. Ist Gott aber der ganzen Welt immanent, so sind gerade die vernünftigen Individuen die einzelnen Lichtpunkte in diesem All, in denen ein die Natur durchdringender und verklärender Schein des Absoluten erkannt werden muß. Dieser Schein ist aber nur ein Abglanz des absoluten Geistes, und diesem so wenig fremd, daß dieser in jenem, jener in diesem sein Selbstbewußtsein findet. So faßt der Verfasser das Verhältniß des einzelnen Geistes zum absoluten Geiste, und daß diese Fassung zum Pantheismus nicht bloß führe, sondern Pantheismus sey, und die Aufhebung der Persönlichkeit Gottes und die Verneinung individueller Unsterblichkeit einschließe, liegt auf offner Hand.

Der Verfasser hat die Hegelsche Geschichtsanschauung ganz zu der seinigen gemacht. Was darüber vom christlichen Standpunkte gesagt werden kann, findet sich in einer vortrefflichen

Recension der Geschichtsphilosophie Hegels von Staudenmaier im ersten Hefte der Freiburger Zeitschrift für Theologie [1]). Was dort von der ganzen Geschichtsphilosophie Hegels gesagt ist, gilt hier von dem Segment, welches der Verfasser bearbeitet hat. Seine sechs Vorlesungen umfassen die Geschichte bis zum Untergange des jüdischen Volkes; zwei sind der Einleitung gewidmet, die dritte China, die vierte Indien, die fünfte Persien, die sechste Vorderasien. Während China von Seite 58—83, Indien von 83—103, Persien von Seite 103—126 verhandelt wird, ist Palästina, das an und für sich geschichtsphilosophisch viel wichtiger ist, auf einer Seite abgehandelt. Der Verfasser sagt darüber: „Merkwürdiger noch ist Judäa. Auf der einen Seite ragt es weit über die es umgebenden Völker, selbst über Griechenland und Rom hinaus, es scheidet Geist und Natur, Schöpfer und Geschöpf, und hegt so bereits ein Princip, aus welchem in Verbindung mit dem Principe der classischen Welt, das Christenthum hervorgehen sollte. Auf der andern Seite ist es tief in der asiatischen Natürlichkeit befangen. Diese unvermittelte Spaltung zwischen einer die folgende Weltperiode bereits überfliegenden und einer hinter ihr zurückbleibenden Seite macht das Unglück Judäa's. Man kann behaupten, daß das classische Alterthum sich in sein Inneres als trennende Macht hineingedrängt und sein Heranwachsen zu einem Vollen und Ganzen verhindert habe. Diese geistige Unvollständigkeit ist dann später auch zu einer politischen geworden. Im Hebraismus finden wir sogleich eine durchaus von den asiatischen Religionen abweichende Kosmogonie. Die Welt ist nicht Gott, nicht aus Theilen Gottes hervorgebracht, sondern ein abstract geistiges, der Welt gegenüberstehendes Wesen hat die Welt aus Nichts geschaffen, und den Menschen nicht aus sich, sondern aus rein physischen Stoffen. Dieses höchste Princip ist als eines und geistiges exclusiv: es schließt andere Götter aus, aber eben so schließt es auch an-

1) Abgedruckt in Staudenmaiers Schrift über das Hegelsche System.

dere Völker von sich aus und wird zum Nationalgotte. In erster Beziehung entsteht daher ein hartes, starres Gesetz, welches den Juden — die immer in den vorderasiatischen Götzendienst zurückfallen wollten — als Zuchtruthe gegeben ist, in der andern eine intolerante und grausame Härte der Juden gegen die Nachbarvölker. Neben diesem Monotheismus und dem Erkennen eines geistigen Wesens außer und über der Natur, welches sich weder mit der Natur, noch der Menschheit durch das christliche Princip der Liebe vermittelt, behauptet dann auch, eben dieser fehlenden Vermittelung wegen, die Naturseite, als eigenthümlich orientalisches Princip, noch ihr Recht. Hieher gehört das beständige Zurückfallen der Juden auf den Dienst des Bel und die Molochsopfer und die in Aeußerlichkeiten bestehende Cultur überhaupt. Dann aber ist hier, wie überall im Oriente, der Mensch selbst noch nicht als geistiges, als ewig berechtigtes Subject anerkannt: er ist nur ein Knecht Jehovahs, der ihm für sein Wohlverhalten nur irdische Vortheile, für seine Missethat nur irdische Strafen, die an ihm und seinen Nachkommen vollzogen werden, verheißt. Das mosaische Gesetz kennt keine Unsterblichkeit des Menschen. Endlich ist das Natürliche noch immer eine geheimnißvolle Macht, der der Mensch nicht frei und geschieden gegenübersteht, denn er fürchtet sich vor dem Natürlichen und glaubt durch seine Berührung, durch bloße Aeußerlichkeiten verunreinigt werden zu können. Nur in diesem Sinne, nicht als Vorschriften der Gesundheitspolizei sind die hier in Betracht kommenden Ritualvorschriften bei den Juden, eben so wie bei den Persern und Indern, aufzufassen. Die Fesselung an die Natur und der Mangel eines freien Hervortretens des menschlichen Geistes hat dann auch in Judäa, wie im ganzen Oriente, jenen statarischen und unbeweglichen Character zur Folge, der durch Jahrtausende jeder Veränderung widerstrebt. Eben im classischen Alterthume erfolgt dieses Heraustreten des Menschengeistes der Natur gegenüber, und dieses geschichtliche Moment fehlt in Judäa, so daß der hier gemachte Fortschritt der Er-

kenntniß eines höheren geistigen Wesens außer und über der Natur und der Menschheit, noch seines nothwendigen Gegensatzes: der Selbsterkenntniß des Menschen ermangelt. Judäa hat daher, gleich manchen andern Völkern, nur die Function gehabt, eine Stufe für den großen Fortschritt zu bilden, dessen Weitergang nicht ihm, sondern andern Völkern zu Gute kommt, und es scheidet, nachdem es diese Functionen erfüllt hat, von der Weltgeschichte aus." Es ist dieß eine Reihe von Sätzen, worunter wenig Wahres, viel Schiefes und ziemlich Falsches enthalten ist. Der Verfasser hat sich durch seine Arbeit überhaupt wenig Verdienste erworben, sie ist nichts als eine deutlichere Darlegung dessen, was Hegel schon gesagt hat; hie und da ist ein Beispiel zur Verdeutlichung vom Verfasser neu hinzugethan, manchmal aber auch recht ohne Noth; so der Abschnitt über den Scepticismus und Anderes. Der Verfasser würde sich um die Hegelsche Schule wenigstens Ein Verdienst erworben haben, hätte er eine von denjenigen Partieen, welche Hegel zu kurz, oder eigentlich fast gar nicht behandelt hat, z. B. das Mittelalter und die neuere Zeit, zum Gegenstande einer tüchtigen philosophischen Bearbeitung sich erlesen. So aber ist er nur ausführlich, wo Hegel schon ausgeführt, und hat sich nur ins Bett gelegt, das Hegel gemacht hat. Im Gebiete der Monographie ist Ehre zu erwerben; auf dem Boden aber, den der Verfasser sich ersehen hat, wachsen keine Lorbeeren.

6.

Leben Bernard Overberg's. Von Dr. C. F. Krabbe, Domkapitular und geistlichem Rathe. Zweite vermehrte Auflage, mit Overberg's Bildniß. Münster. 1846. Bei Aschendorff. 239 S.

Der Name Bernard Overberg's ist ein in der neuern Geschichte der Katechetik und der christlichen Pädagogik überhaupt

[redacted]

wohlbekannter und hochgeschätzter, so daß wir bei Gelegenheit einer neuen Auflage der im Jahr 1831 zum erstenmal erschienenen Biographie recht gerne Einiges in diesen Blättern in Erinnerung bringen.

Overberg ist geboren am 1. Mai 1754 in der Bauerschaft Höckel, Pfarrgemeinde Voltlage im Osnabrückischen. Seine Eltern, unbemittelt, aber genügsam und fromm, weckten und nährten sorgsam den religiösen Sinn des Knaben. In diesem erwachte frühe der Wunsch, Geistlicher zu werden, und bei der ersten heiligen Communion wurde dieser Wunsch als Gelübde erneuert und bekräftigt. Den ersten Unterricht erhielt er in seinem Pfarrort; ein schon frühe seinen einfachen, unschuldigen und gemüthlichen Sinn bekundender Zug ist es, wenn erzählt wird, wie während dieser Zeit in seinen Erholungsstunden die Hausthiere seine liebsten Spielgefährten gewesen, besonders eine Katze und eine weiße Taube; letztere flog ihm immer den halben Weg entgegen, wenn er von dem eine Stunde entfernten Voltlage aus dem Unterricht zurückkehrte, und wartete ihres Beschützers auf dem Geländer einer Brücke.

Im 16. Jahre bezog er das Gymnasium des Franziskanerklosters zu Rheine; gleichzeitig verweilte mit ihm hier Kistemaker. Overberg zeichnete sich aus durch alle Schülertugenden; im vorletzten Jahre seines Gymnasialcursus wiederholte er sein früheres Gelübde, kam 1774 nach Münster, und studirte hier Philosophie und Theologie. In den Ferien, die er bei seiner Mutter zubrachte, wurde er einmal von Nachbaren gebeten, ihren Kindern im Religionsunterricht nachzuhelfen; Overberg that dieß mit Freude, und verfuhr hiebei nach der herkömmlichen Methode. Er überzeugte sich aber bald von deren Mängeln; nach vieler verlorener Mühe versuchte er sich in anderer Weise, er erzählte den Kindern biblische Geschichten. Auf einmal waren die Kinder ganz verändert, ihr Gesicht heiterte sich auf, sie hörten ihm mit Aufmerksamkeit zu, und faßten die Lehren, welche er an die Geschichten knüpfte. Er fragte über das Erzählte und seine Schüler ant-

worteten mit Leichtigkeit; — dieß gab ihm einen Fingerzeig, auch den Religionsunterricht erzählend ihnen beizubringen. Diese Erfahrung hat sicherlich auf die spätere Entwicklung der pädagogischen Ansichten Overbergs einen nicht unbedeutenden Einfluß gehabt. — In Rheine wurde er zum Priester geweiht vom Weihbischof d'Alhaus. 1780 schrieb er bei Veranlassung der Erwählung des Erzherzogs von Oestreich zum Coadjutor eine canonisch-kirchenhistorische Dissertation über die Coadjutor-Wahlen. Im Herbste desselben Jahres trat er in die Seelsorge; er fühlte sich in diesem Berufe ganz glücklich, besonders lag ihm der Religionsunterricht sehr am Herzen, „die alte Unterrichtsweise, wobei blos auswendig gelernt, und das Auswendiggelernte abgefragt wurde, konnte ihm nicht genügen. Sein Seeleneifer trieb ihn, auch hier eine neue Bahn zu brechen. In der kurzen Zeit von 3 Jahren hatte er sich zum Katecheten so ausgebildet, daß der Ruf davon den Minister von Fürstenberg bewog, ihn als Lehrer der Normalschule nach Münster zu berufen." — Er trat das neue Amt an am 1. März 1783; die ihm dadurch gestellte Aufgabe war: in einem zwei- bis dreimonatlichen Lehrkursus, der jährlich während der Herbstferien gehalten werden sollte, den Schullehrern eine Anleitung zum Schulunterrichte zu geben, ihnen die nöthigen Sachkenntnisse beizubringen, und bei der Mittheilung derselben die Methode des Unterrichtes zu veranschaulichen.

Den schönsten Theil seines Lebens widmete er diesem wichtigen und verdienstvollen Amte. Diese Berufung fällt in eine Zeit, wo ein reges Streben nach besserer Erziehungs- und Unterrichtsweise bereits eine Menge pädagogischer Schriften hervorgerufen hatte, Overberg wurde aber nicht durch diese angeregt; seine pädagogische Wirksamkeit ging zunächst aus seinem frommen religiösen Gemüthe hervor, und bekam ihre erste Richtung durch die verbesserte Methode und Studienordnung des Generalvicars Fürstenberg. Diese war auf gründliche Entwicklung aller Seelenkräfte gerichtet, während der

frühere Unterricht nur für das Gedächtniß berechnet schien. Overberg übertrug diese Grundsätze vom höhern auch auf den Volksunterricht, und vor allem auf den katechetischen. Overberg hatte sich vorgesetzt, seine Zöglinge nicht bloß für ihr Amt nothdürftig abzurichten, sondern sie von Innen heraus für dasselbe gründlich zu bilden. Ueber die Art, wie er diese Aufgabe lösste, berichtet der Verfasser folgendes: „Er nahm zuerst das Gemüth seiner Zuhörer in Anspruch, indem er ihnen von dem Standpunkte der Religion die hohe Würde des Lehramtes, seinen über die Ewigkeit sich verbreitenden Einfluß, und die unendliche Wichtigkeit der damit verbundenen Pflichten vor Augen stellte. Overberg hat seine Gedanken hierüber in seiner Anweisung zum Schulunterricht niedergelegt, sie ergreifen den Leser, aber der Eindruck ist nicht mit dem zu vergleichen, den sein mündlicher Vortrag hervorbrachte. Er selbst sah das Amt des Seelsorgers und des Jugendlehrers als das Höchste auf Erden an; seine ganze Seele war, so lange er lebte, von diesem Gedanken ergriffen; was er darüber redete, war nur der Ausguß seines vollen Herzens, und wirkte mit unwiderstehlicher Kraft auf die Gemüther seiner Zuhörer; die Lehre, welche er seinen Zöglingen so nachdrücklich einprägte, daß nur dasjenige, was von Herzen komme, auch wieder zu Herzen gehe, bewährte sich im höchsten Maße an seinem eigenen Vortrage. Die Fülle seiner Seele sprach sich in Ton, Miene und Geberde aus. Seine außerordentliche Darstellungsgabe vollendete den Eindruck. Erschütternd war seine Rede, wenn er das Verderben schilderte, welches ein schlechter Schullehrer anrichtet, und den Fluch und die Strafen, die er auf sein Haupt ladet. Aber am längsten und am liebsten verweilte Overberg bei dem Segen, welchen ein guter Schullehrer stiftet, und bei der Belohnung, die ihm hier und jenseits dafür zu Theile wird. Freude und selige Hoffnung malte sich dann auf allen Gesichtern. Seine Darstellung wirkte dann auf die unempfindlichsten Gemüther mit solcher Kraft,

daß alle den festesten Vorsatz machten, sich zu ihrem hohen Berufe mit dem größten Eifer vorzubereiten, die Zeit ihrer Ausbildung mit der gewissenhaftesten Treue zu benutzen, ihr ganzes Leben hindurch in ihrem Fleiße nicht nachzulassen, und die Pflichten ihres Amtes künftig im steten Hinblicke auf Gott und die Ewigkeit auf das Pünktlichste zu erfüllen. Jünglinge und Jungfrauen, die in jugendlichem Leichtsinne ganz den Genüssen des Lebens hingegeben schienen, und nicht die mindeste Neigung für das ernste Schulamt in Overberg's Sinne zeigten, wurden durch seinen Vortrag, dem sie anfangs nur aus Neugierde zuhörten, so hingerissen, daß sie Allem entsagten, und ihr ganzes Leben dem Schulamte widmeten, von der Wichtigkeit des hohen Berufes und der damit verbundenen Verantwortlichkeit aber so ergriffen waren, daß sie es nicht wagten, eine Schulstelle anzutreten, und nur durch Overberg's Ansehen dazu vermocht werden konnten."

Schon im 17. Jahrhundert war in den Städten und größeren Flecken des Münsterschen Gebietes der Unterricht der weiblichen Jugend Lehrerinnen anvertraut; es fehlte aber an einer Anstalt für die entsprechende Bildung derselben. Overberg richtete darauf sein Augenmerk, und es gelang ihm, in den Jungfrauen, die sich diesem Berufe widmeten, "jene innige, tiefe Religiosität zu erwecken, welche aus klarer und gründlicher Religionskenntniß hervorgehend, sich in eben so freudiger als unverdrossener Pflichterfüllung äußert, welche das ganze Leben dem Dienste der Kirche und der Menschheit weihet, und kein anderes Glück kennt als die Erfüllung der Pflicht."

Wie als Lehrer, so wirkte er auch als pädagogischer Schriftsteller segensreich zur Hebung des Unterrichts. Mehrere seiner Schriften behaupten jetzt noch eine ehrenvolle Stelle in der katechetischen Literatur. 1793 gab er seine Anweisung zum Schulunterricht heraus, 1825 erschien sie zum 6. mal, und war früher schon ins Holländische übersetzt worden. 1799 erschien das erstemal seine biblische Geschichte des A. und N. T.

Diese erlebte im laufenden Jahre die 18. Auflage. Sein Religionshandbuch sowie sein größerer und kleinerer Katechismus erschien 1804, das erstere 1845 in der 6. Auflage.

Um das Jahr 1789 wurde er mit der Fürstin Amalie v. Gallitzin, geb. Gräfin v. Schmettau, bekannt — sie hatte mehrmals an Overberg geschrieben und ihn ersucht, in ungetrenntem Umgange die Leitung ihrer Seele zu übernehmen — Overberg zog in ihr Haus und wohnte 17 Jahre bis zu ihrem Tode 1806, bei ihr. Er war ihr nicht bloß Beichtvater und Rathgeber, sondern ihr vertrautester Freund, er theilte ihre Studien und Erholungen sowie ihre Andachtsübungen. Mit dem Anfange des Jahrhunderts trat auch Friedr. Leop. Stolberg, mit welchem die Fürstin schon früher in persönlichem und brieflichem Verkehr gestanden, für immer in ihren engern Kreis.

Im Jahre 1809 übernahm Overberg die Direktion des Priesterseminars. Er hatte hier vorzugsweise die ascetischen Uebungen der Alumnen zu leiten, und fühlte sich dabei ganz in seinem Elemente. Es möge hier noch eine Stelle finden, was sein Biograph über seine Wahl und Ordnung des Meditationsstoffes für die Alumnen mittheilt: „In zwei Jahren (so lange dauerte gewöhnlich der Seminar-Cursus) wurden diejenigen Wahrheiten, welche der Priester lebenslang zum Gegenstande der Meditation machen soll, durchgenommen. Als Einleitung kamen Erwägungen über den Zweck und den Nutzen der Seminarien, über die Mittel zur Erreichung derselben, über die Obliegenheiten der Seminaristen, über die Beobachtung der Statuten. Dann folgten Betrachtungen über die hohe Würde des geistlichen Standes, über die verschiedenen Grade der Geistlichen bis zum Priesterthume, über die Verrichtungen und Obliegenheiten der Priester, über die Wichtigkeit ihrer Berufspflichten, über den Nutzen, den gute Priester stiften, und über den Schaden, den schlechte anrichten, über die strenge Rechenschaft und die Vergeltung, die die Einen

und die Andern zu erwarten haben. Dieß zusammen machte den ersten Jahrgang aus. Im zweiten kamen die letzten Dinge des Menschen, das Glück, welches der Gottselige schon in diesem Leben genießt, die drei göttlichen Tugenden, die sittlichen Tugenden, die Verabscheuungswürdigkeit der Sünde und der dreifachen bösen Lust, und die sieben Hauptsünden vor. Während der heiligen Fastenzeit, und besonders gegen das Ende derselben, wurden Betrachtungen über das Leiden Christi eingeschaltet. Was Overberg über diese Gegenstände vortrug, war, so lange er Priester war, der Gegenstand seiner eignen Betrachtung gewesen; es war deshalb sein Eigenthum, nicht allein seines Verstandes, sondern auch seines Herzens geworden, darum war sein Vortrag voll Licht und Wärme.“

Er führte die Leitung des Seminars 17 Jahre lang, nebenbei hielt er alljährlich auch den Normal-Cursus, er hatte dieses noch in seinem letzten Lebensjahre gethan, und am 8. und 9. November des Jahres 1826 wollte er die Prüfung darüber vornehmen; doch was er 43 Jahre lang gethan hatte, war ihm dießmal nicht mehr zubeschieden; der 10. November war vom Herrn des Lebens als sein Todestag bestimmt; er starb wie er gelebt; „Jesus Dir lebe ich! Jesus Dir sterbe ich!“ waren seine letzten Worte! Seine Freunde ehrten sein Andenken durch ein Denkmal im Hofe des Priesterseminars.

Die vorliegende Biographie selbst ist mit Wärme und erschöpfender Ausführlichkeit geschrieben, der Herr Verfasser hat dadurch in schöner Weise die Pflicht des Dankes gegen seinen Lehrer geübt. Im vorigen Hefte dieser Zeitschrift kam eine Biographie über Fr. L. Stolberg zur Anzeige; dadurch wurde auch das Andenken Overberg's sowie des ganzen Kreises der ausgezeichneten Personen, in welchem er lebte, wieder lebhaft aufgefrischt. Was der Herr Verfasser von dieser Schrift glaubt, daß sie durch die Aufschlüsse über das innere Leben des hochgefeierten, aber von der Zukunft

erst recht zu würdigenden Freundes unsres Overberg, und über sein Verhältniß zu Vaterland und Kirche, nicht allein wohlthuend auf jedes menschliche und christliche Gemüth einwirke, sondern auch in dieser Zeit der Gegensätze und Mißverständnisse vielseitig versöhnend und berichtigend zu wirken geeignet scheine — diese Wirkung glauben wir in gleicher Weise von dem Leben Overberg's hoffen und wünschen zu dürfen.

Im Verlage von Friedr. Regensberg in Münster sind so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Lord Shrewsbury's gesammelte Mittheilungen über einige noch lebende ekstatische und stigmatisirte Jungfrauen. Aus dem Englischen übersetzt. gr. 8. In Umschlag geh. 15 Sgr. oder 45 kr.

Geisteserneuerung im Sinne der heil. Schrift und Väter für angehende und wirkliche Cleriker vom Verfasser der „Erkenntniß und Liebe Jesu Christi" (Johann Baptist von Saint-Jure). Aus dem Französ. von einem Geistlichen der Diöcese Münster. XXXII und 349 S. in gr. 12. In Umschlag geh. fl. 1. 30 kr. oder 26 Sgr.

Ein opus posthumum des eben so gelehrten als frommen Johann Baptist von Saint-Jure, der den Lesern der „Leitsterne auf der Bahn des Heiles" hinreichend bekannt ist. Dies vorliegende Werk, sagt der Herr Uebersetzer u. A. in seiner Vorrede, bedarf darum keiner Empfehlung, da die beste bereits in dem Namen des Verfassers und in seinem Inhalte, wie sich der Leser überzeugen wird, liegt. — Für ein bequemes Format und saubere Ausstattung dieses ausgezeichneten Werkes ist gesorgt.

Bei Joh. Aug. Meißner in Hamburg sind so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu bekommen:

Redslob, G. M., Dr. theol. Prof. ꝛc. — Die alttestamentlichen Namen der Bevölkerung des wirklichen und idealen Israelitenstaats etymologisch betrachtet. 1846. gr. 8. geh. 20 gGr. oder fl. 1. 30 kr.

— Der Schöpfungs-Apolog, I B. Mose 2, 4—3, 24, ausführlich erläutert und kritisch geprüft. Zugleich als ein exegetisches Bedenken in der Symbolfrage. 1846. g. 8. geh. 20 gGr. oder fl. 1. 30 kr.

Früher erschien von demselben Verfasser in meinem Verlage:

Die Integrität der Stelle Hosea 7, 4—10 in Frage gestellt. 1842. Roy. 8. geh. 12 gGr. oder 54 kr.

Bei B. Schott's Söhnen in Mainz ist erschienen und durch alle Buch- und Musikhandlungen zu beziehen:

N. A. Jansen, wahre Grundregeln des Gregorianischen oder Choralgesanges. Ein archäologisch-liturgisches Lehr-

[redacted]

buch des Gregorianischen Kirchengesanges für Priester-, Knaben- und Schullehrer-Seminarien, sowie auch für Organisten und zum Selbstgebrauch herausgegeben unter dem Schutze des Cardinal-Erzbischofes von Mecheln, übersetzt und bearbeitet von J. G. B. Smedbinck, Kaplan in Bilk. Preis fl. 3. oder thlr. 1. 20 Sgr.

Neue Bibliothek für Kirchen-Musik mehrstimmig mit Orgel-Begleitung. Eine Sammlung von ältern Meister-Werken und neuern Kompositionen herausgegeben unter dem Schutze des Cardinal-Erzbischofs von Mecheln von R. A. Jansen, P. F. de Voght und E. Duval. 1. bis 3. Lieferung, Subscriptionspreis per Lieferung 54 kr. oder 16 Sgr.

Deutsches Hochamt „Hier liegt vor deiner Majestät" mit einfacher Orgel-Begleitung von X. L. Hartig. Preis 48 kr. oder 14 Sgr. (Anhang zum Choralbuche der Diöcese Limburg. Pr. fl. 7. 12 kr. oder thlr. 4. 3 Sgr.).

Das Haydn'sche Amt nebst Segen- und Predigtlied vierstimmig für Männerstimmen bearbeitet von J. Epple. Preis 12 kr. oder 4 Sgr.

1te Messe für drei Singstimmen und Orgel von J. Eykens. Op. 20. Preis fl. 2. 42 kr. oder thlr. 1. 16 Sgr. Clavier-Auszug und Singstimmen.

2te Messe für drei Singstimmen und Orgel von J. Eykens. Op. 22. Pr. fl. 2. 42 kr. oder thlr. 1. 16 Sgr. Clavier-Auszug und Singstimmen.

Messe in A-Dur für 4 Singstimmen und Orchester von J. W. Kalliwoda Op. 137.

Ausgesetzte Stimmen	Pr. fl. 7. 12 kr.	ob. thlr. 4.	3 Sgr.
Clavier-Auszug	„ „ 2. 24 „	„ „ 1.	11 „
Singstimmen	„ „ 2. — „	„ „ 1.	5 „

Messe für vier Solo-Singstimmen u. Chor von J. H. Verhülst. Op. 20. Clavier-Auszug Pr. fl. 7. 12 kr. ob. thlr. 4. 3 Sgr. Singstimmen . . . . „ 3. 36 „ „ „ 2. 2 „

I.

Abhandlungen.

2.

Das alttestamentliche Gesetz.

Οἴδαμεν γάρ, ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστι.
Röm. 7, 14.

Das israelitische Volk kennt die Geschichte als das auserwählte Volk, welches nach dem göttlichen Rathschlusse und Erziehungsplan berufen war, Träger der göttlichen Offenbarung und ein vorzügliches Organ der Vermittlung der wahren Religion für das ganze Geschlecht zu werden, woraus sofort Licht und Leben für alle Völker kommen sollte [1]). — Glaube an den Einen Gott und Bewahrung der Verheißung des künftigen Erlösers sind im Besondern die beiden Momente, durch welche die Befähigung für die erhabene Aufgabe bedingt ist; sie bildeten darum den Mittelpunkt der israelitischen Religion und hatten sich in alle Institutionen des Volkes als concretes, positives Bewußtsein wesentlich verwoben. Darin beruht die welthistorische Bedeutung, sowie die Würde und der Adel der jüdischen Nation vor allen andern der alten Welt; die lebendige, innige Verbindung mit dem Unendlichen

1) Joh. 4, 22.

zu bewahren, die gegebenen und fortan sich mehrenden Verheißungen auf die ganze Menschheit zu erhalten und sichtbar darzustellen, war ihr als Beruf gesetzt und erhebt sie in eminenter Weise zum priesterlichen Volk [1]), zum typischen Volk, zum Volk der Idee.

Die Erwählung für diese, eine universelle Bestimmung in sich tragende Aufgabe ist historisch in der Berufung Abrahams [2]) ausgesprochen. Gott schließt mit Abraham einen Bund; dieser Bund hat die Form eines Vertrags, Abraham verspricht aus freien Stücken ihn zu halten; durch das Gebot der Beschneidung kommt die allgemeine Verpflichtung zum concreten Ausdruck: die Beschneidung soll ihm „das Zeichen des Bundes“ sein. Die frühern dunkeln Weissagungen werden mehr aufgeschlossen und an die Haltung des Bundes neue Verheißungen geknüpft [3]), worunter vor allen diese: er soll ein großes Volk werden und alle Völker der Erde in ihm gesegnet sein [4]). Diese Stelle spricht dasjenige aus, was mit zum Charakteristischen der jüdischen Geschichte gehört: die Verheißung partikularistisch auf eine Familie, ein Volk beschränkt, mit bestimmter Hervorhebung der Universalität des Rathschlusses, so daß, je mehr die letztere sich realisirt, das erstere schwindet. Abraham hält die gegebene Verheißung unmittelbar durch Glauben fest; — Glauben an die Verheißung sowie an den Gott der Verheißung ist das Eine Princip, welches die innerste Seele des patriarchalischen Bewußtseins bildet; dieser Glaube gewinnt an Leben und Kraft durch die sich selbst erfüllende Verheißung, sowie er sich durch die fortlaufenden Erwählungen und Führungen erweitert. Dieses also gestaltete Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und der Familie Abrahams wird sehr bezeichnend ein „fortgehendes Gespräch“ Gottes mit dem

1) Exod. 19, 5. 6.
2) Gen. 12, 1 flg.
3) Gen. 17. 7, 8.
4) Gen. 12, 3. 18, 18. 22, 17, 18.

Volke genannt [1]), und im jüdischen Bewußtsein konnte Nichts Platz gewinnen, ohne in den großen Zusammenhang mit dem göttlichen Dialog aufgenommen zu sein. Diese Zeit der kindlichen Glaubensgemeinschaft mit Jehova dauerte so lange, als es ausschließlich eine Familie ist, die sich als Träger jenes göttlichen Zweckes weiß. Die Verheißung erlangt in der Familie Jakobs und in dieser im Stamme Juda ihre bleibende Grundlage; damit ist das Patriarchalleben zu seinem Abschluß gekommen und im Uebergang zum Volksthume begriffen. Mit dieser Erweiterung ist auch die Form, in welcher die Verheißung im Bewußtsein lebt, nicht eine wesentlich andere, aber eine mehr entwickelte geworden.

An Abraham gelangte die Verheißung als objectiv göttlicher Act, die Zukunft seines Geschlechtes im Allgemeinen bestimmend und von ihm in unmittelbarer Weise geglaubt; jetzt wo die Familie daran ist, sich zum Volke zu erweitern, bemächtigt sich die Subjectivität in stärkerem Maaße der Verheißung und weiß diese mit ihren Empfindungen und Interessen verschmolzen. — Jakob hinterläßt den Seinen die Verheißung in der Form der Weissagung [2]). Bei Abraham war der Gedanke des Gegensatzes der Wirklichkeit nach nur in Bezug auf die Kanaaniter und hier zunächst nur für die ehelichen Verhältnisse vorhanden [3]); Jakob sieht seine Familie im Gegensatz gegen Völker und mehrere seiner Stämme in siegreichem Kampfe gegen sie begriffen [4]). Vor allen Bruderstämmen wird aber Juda hochgestellt, er schlägt die Feinde, so daß keiner ihn mehr zu reizen wagt [5]). Er ist es aber auch, den seine Brüder preisen und vor dem sie sich neigen, er führt den Herrscherstab. Juda's Herrschaft und Kampf ist

1) Staudenmaier, Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, 2. Aufl. I. Thl. S. 364. § 500.
2) Gen. 49.
3) Gen. 24, 3 flg.
4) Gen. 49, 17, 19, 21, 27.
5) Ibid. 8, 10.

[redacted]

erst vollendet und der Idee des gesegneten Geschlechtes angemessen, wenn der Schiloh kommt u. s. w. Als Weissagung ist dieser Segen Jakobs der Ausdruck der Bestimmtheit, welche dem Gefühl der Familie bezüglich des ihr gesetzten Zweckes einwohnte, durch die Weissagung selbst wurde dieses Gefühl in mehr vermittelter Gestalt dem Bewußtsein näher gebracht. Die ruhige Ausbreitung des Segens von dem einzelnen Geschlecht auf die Völker, wie sie Abraham im unmittelbaren Glauben erkannte, ist jetzt durch den Gedanken des Kampfes, der mit der Ausführung des Zweckes verbunden ist, vermittelt [1]); die Familie steht sich für die Zukunft gegenüber von Völkern und gewinnt dadurch das Bewußtsein der eigenen Nationalität. Dieses Selbstbewußtsein des Volkes war die Vorbedingung der großen Institutionen, welche in seiner Mitte errichtet und durch welche die der Erfüllung der Verheißung nothwendig voranzugehenden Entwicklungen eingeleitet werden sollten. Das Bewußtsein war aber noch nicht ein allgemeines, den Gliedern aller Stämme nothwendig immanentes und sie durchdringendes; um dieses zu werden, war eine weitere historische Vermittlung nothwendig. Diese geht vor sich durch den Zug nach Aegypten und den Aufenthalt daselbst; die Familie mehrt sich und wächst äußerlich zum Volke heran und sieht dadurch einen Theil der Verheißung sich erfüllen. Aber das geistige Moment kommt nicht zur Befriedigung. Die äußern Verhältnisse, in welche sie zu den Aegyptern sich gesetzt sehen, entsprechen keineswegs ihrer Bestimmung, der Widerspruch zwischen dieser und dem dermaligen Zustand ergreift sie lebhaft, da sie in den Augen der Aegypter nur als Kaste gelten und ihnen so das Recht der selbstständigen Volksexistenz gewaltsam abgestritten wird. — Der äußere, nationale Gegensatz ruft ebenso den religiösen hervor; zugleich mit der äußern Knechtschaft war es auch die Vermischung des alten väterlichen Cultus mit dem fremden, gegen die sich das national-

1) Bauer, Religion des A. T. S. 102.

religiöse Bewußtsein in seiner Tiefe erhob. — Mit dem Vorhandensein dieser Stimmung ist das Volk vorbereitet, als solches eigentlich constituirt zu werden, und so kann man sagen, die Grundlage der ganzen Entwicklung des Judenthums sei die Knechtschaft in Aegypten, weßwegen der Auszug von da für das Bewußtsein des israelitischen Volkes zu jeder Zeit das Bild alles Heiles, der höchsten göttlichen Gnade gewesen sei [1]).

Die Constituirung erfolgt durch Moses. Gott kommt der in der Nation weiter geschrittenen Entwicklung entgegen durch umfassendere Offenbarung, als es bisher geschehen. Zum Volke herangereift, ist Israel auch herangereift für die erste große Institution, das Gesetz. Im Gesetz erscheint das Gespräch zwischen Gott und dem Volk fixirt; was früher als Gebot und Verbot sowie als Verheißung aus dem Munde Jehova's gekommen war, tritt nun als vollgiltige Constitution vor den Geist hin; der alte, durch die Sklaverei bei einem großen Theil verdunkelte und in Vergessenheit gesunkene Bund dringt von Neuem und mächtiger in das Bewußtsein [2]); wie das Volk das Brod des Jammers mit Hinsicht auf den bisherigen Stand gekostet [3]), das Fest der Schonung und des Durchganges gefeiert hat [4]), so klärt sich die diesem Lichttage vorangehende Finsterniß auf [5]), und die drückende Schranke, innerhalb welcher sie Jehova nicht dienen und opfern können [6]), wird blutiger Weise

---

1) K. Ch. Plank, die Genesis des Christenthums pag. 33.

2) „Das ewige Urgesetz, welches einst in ungeschiedener Einheit in des Menschen innerm Gemüthe eingeschrieben, nachmals aber getrübt und entstellt worden, wurde in seiner wahren Reinheit wieder hergestellt, in concreter Besonderheit entfaltet und dem neuen Geschlechte als ein objectives Gesetz dargestellt.“ Molitor, Philosophie der Geschichte 2c. — pag. 148. §. 210. —

3) Exod. 2, 23—25. 6, 1—8.

4) Deut. 16, 3.

5) Exod. 12, 11.

6) Ibid. 10, 21—23. 3, 13—15.

entfernt [1]); es folgt der bewußte, freie Bund zwischen Gott und dem Volke [2]), dem Volke Gottes [3])!

Das Gesetz nun nach seiner Grundidee ist der ausgesprochene heilige Wille Gottes. —

Die im Folgenden vorgelegte Abhandlung hat sich als Aufgabe gesetzt, das alttestamentliche Gesetz vom theologischen Standpunkte aus zu betrachten; dieses versuchend hat sie das Ganze nach folgenden Gesichtspunkten geordnet:

I. Das Gesetz, der Wille Gottes in der Bewegung und Beziehung zu sich; — Was gebietet (= lehrt, offenbart der göttliche Wille) das Gesetz über das Göttliche?

II. Das Gesetz, der Wille Gottes in der Richtung auf das auserwählte Volk. — Hiebei stellen sich als besondere Momente heraus:

a. Die Art und Weise, wie der göttliche Wille zum menschlichen hinzutrittt. (Dieß eine charakteristische Seite des Gesetzes; — ob in ausschließender Objectivität? — Theokratie. — Partikulairsmus — u. s. w.)

b. Zweck des so ausgesprochenen göttlichen Willens. Teleologie des Gesetzes.

c. Ausführung nach ihren verschiedenen Seiten.

Dieser Betrachtungsweise liegt das Bestreben zu Grunde, dadurch daß sie das Gesetz in seinem göttlichen Anfange, wie in seinem göttlichen Ziele, damit in seinem innersten Leben, aufzufassen und darzustellen versucht, der eigentlich theologischen und damit der wahren, religiösen Auffassung einigermaßen nahe zu kommen.

---

7) Ibid. S. 25 — 27.

1) 12, 20 flg.

2) Deut. 5, 2 — 9. 22 — 28. 7, 6 — 8. 27. 9, 10. u. a.

I. Theologischer Theil.

Gesetze über das Göttliche.

Das hebräische Gottesbewußtsein ist in seinem Beginne wie in seiner Entwicklung ein durchaus positives, durch Offenbarung erzeugtes, nicht auf dem Weg der Speculation errungenes. — Auf dem Boden der Uroffenbarung erwachsen, in den besonders begnadigten und erleuchteten Patriarchen stets neu belebt und immer deutlicher bestimmt, an sinnliche Symbole geknüpft, hatte es sich treu und rein im Innern des Gemüthes erhalten, im Leben ausgeprägt und traditionsmäßig von Geschlecht zu Geschlecht erhalten, und war so mit jedem neuen Leben gleichsam mitforterzeugt worden. Diese heilige Urlehre wie zu erhalten, so auch weiter zu entwickeln, zeigt sich als Hauptaufgabe des Gesetzes. Das Wesen Jehova's, dessen heiliger Wille fortan (als Gesetz) das das ganze Leben des Volkes in all' seinen Verhältnissen beherrschende und durchdringende Princip werden sollte, mußte auch in seinen übrigen Momenten klarer und umfassender denn bisher zum Bewußtsein gebracht werden. Wie nun die Offenbarung des Gesetzes in Betreff des Göttlichen eine allseitigere, sein Wort ein lauteres und vernehmlicheres ist, in demselben Maaße ist auch die daraus hervorgehende Gotteserkenntniß gehobener, reiner und bewußter. Der Gott, der sich den Vätern gnädig erwiesen, der die Aegypter mit Plagen heimgesucht, der sein Volk aus dem Lande der Knechtschaft geführt und durch all dieß als der „Daseiende“ sich geoffenbart hat, derselbe Gott spricht jetzt zu seinem Knechte Moses in direct lehrender Form: Ich bin der Eine Gott, ich bin der Heilige, Ich bin der Ich bin, — und offenbart sich hiermit als der absolut Seiende und als der absolut Lebendige. Damit aber erweitert sich beim Volke das frühere phänomenlogische Erkennen zum bestimmteren und vermittelten Wissen Gottes. Darum konnte auch erst dem auf der Stufe des durch das Gesetz gebildeten religiösen Bewußtseins stehenden Geiste in Aussicht gestellt werden,

daß er Jehova, seinen Gott, mitten unter Götzendienst nicht vergessen, sondern suchen werde, und nur auf dieser Stufe war es möglich, an dieses Suchen ein so sicheres Resultat zu knüpfen: und du wirst ihn finden, wenn du ihn suchest von ganzem Herzen und von ganzer Seele [1]).

1) Um nun vom Allgemeinen zum Besondern überzugehen, so ist es vor Allem die Idee des Einen und wahren Gottes der Monotheismus, der im Gesetze auf die feierlichste Weise sanctionirt und weiter entwickelt wird. — „Höre Israel! Jehova, unser Gott ist Ein (אחד) Jehova," [2]) — lautet der das Ganze mit himmlischem Lichte verklärende Grundton des Gemäldes; mitten in der alle Völker bedeckenden Nacht des Heidenthums strahlt dieses ewige Wort an der Spitze des jüdischen Gesetzes und bekundet so in erhabener Weise seinen unmittelbaren göttlichen Ursprung. — Alle Führungen, Verheißungen und Offenbarungen an die Patriarchen begründen und beziehen sich auf diese Wahrheit und gelangen durch sie zur vollen Bestimmtheit, gewinnen in ihr den höhern, ewigen Charakter; sie ist der nächste Zweck aller göttlichen Veranstaltungen, der wahre Grundstein des Tempels, der Mittelpunkt der Nation, die eben deshalb den Namen der „Gott heiligen" führt. Als Träger dieser Idee wurde Israel vorzugsweise das „Lieblingsvolk Jehova's", und es wurde sein Bewußtsein in dem Grade über das aller alten Völker erhoben, als der Monotheismus selbst über allen Verirrungen des Heidenthums erhaben ist. Als der Eine ist Jehova der Einzige: „Jehova nur Er ist Gott und Keiner mehr" [3]). Aus der Idee des Einen folgt die Nichtrealität anderer Götter. — Wie das Gesetz überhaupt (weil ja in Beziehung tretend zum gefallenen Geschlecht) in vorwiegend negativer Fassung sich ausspricht, mehr in Verboten, als in Geboten sich bewegt, so auch in den Bestimmungen über seine

1) Deut. 4, 29.
2) Deut. 6, 4.
3) Deut. 4, 39.

Grundlehre, die Einheit Gottes, welche darum ihre nothwendige Erweiterung und Deutung in den Verboten gegen Götzendienst, Zauberei u. s. w. findet. Die hieher bezüglichen Aussprüche zerfallen in zwei Klassen: sie lehren entweder die (Einheit) Einzigkeit Jehovas, oder sie verbieten andere Götter neben ihm zu haben. In ersterer Beziehung gehören außer der oben schon angeführten Hauptstelle hieher: „Man wird sagen: wo sind ihre Götter? Ihr Fels, darauf sie bauten? Sehet ihr nun, daß Ich es bin, und ist kein Gott neben mir" [1]). „Du hast es sehen sollen (was Jehova dir erwiesen), um zu erfahren, daß Jehova Gott ist und Keiner mehr außer ihm. So erkenne jetzt und nimm es zu Herzen, daß Jehova Gott ist im Himmel oben und auf der Erde unten, und Keiner mehr" [2]). Jehova ist auch der Eine, der Einzige, weil nur „Er ist, Der ist" [3]). Weil Jehova der Einzige ist, außer und neben welchem „Keiner mehr", so ist das bestimmte Verbot gegen Abgötterei in dieser Lehre schon mitbegriffen; für das Volk aber, dem das Gesetz zunächst gilt, unter welchem ein großer Theil noch lebhafte Erinnerungen an den Götzendienst in Aegypten unterhielt und bei der nächsten Veranlassung davon überwältigt wurde, für dieses verlangte der erziehende und dadurch erlösende Charakter des Gesetzes die negative Fortbestimmung durch Verbote.

1) Deut. 32, 37. 39.

2) Deut. 4, 35, 39. Dasselbe bei Jesaja 45, 5. Ich bin Jehova und Keiner mehr; außer mir ist kein Gott. Ich rüstete dich, ohne daß du mich kanntest, daß man erkenne vom Sonnenaufgang und vom Untergang, daß Keiner außer mir, Ich bin Jehova und Keiner mehr, u. a. m.

3) Exod. 3, 14.

Anmerkung. Gegen die Annahme, daß Moses strenger Monotheist sei, wird außer dem Namen Elohim (worüber Staudenmaier, christliche Dogmatik, II. pag. 425 flg. vgl. mit pag. 155—168) Das vorgebracht, daß andere Stellen den angeführten widersprechen; es ist jedoch nur scheinbar, wenn diese andern Göttern Existenz zuschreiben. So scheint die Frage Exod. 15, 11: „Wer

Stellen dieser Art sind folgende: „Du sollst keine andern Götter neben mir haben“ [1]). „Du sollst keinen fremden Gott anbeten“ [2]). „Wendet euch nicht zu den Götzen, und gegossene Götter machet euch nicht; Ich bin Jehova euer Gott“ [3]). Ja nicht einmal des Namens anderer Götter sollen sie gedenken; er soll nicht gehört werden in ihrem Mund [4]). Darum soll der Israelit auch beim Namen seines Gottes und nicht beim Namen anderer Götter schwören [5]). — Ihren Grund hat diese streng pole-

---

ist wie Du unter den Elim, Jehova?“ Jehova mit andern in Vergleich zu bringen und ihnen daher Realität zuzuschreiben. Calvin bemerkt dazu: ex professo Moses opponit gentium figmentis unicum Deum, cujus vigebat inter filios Abrahae religio et cultus. — Exod. 12, 12: „Unter allen Göttern Aegyptens will ich Gericht halten.“ — Damit ist aber so wenig ihre Existenz zugestanden, als Jemand die Existenz der griechischen und römischen Götter zugesteht, wenn er dessenungeachtet sagt: Christus habe diese gestürzt, zumal wenn er (wie Moses) wiederholt und nachdrücklich anderwärts erklärt hat, daß er sie für Gebilde der Phantasie halte. Nirgends kann die Nichtigkeit der Götzen entschiedener ausgesprochen sein, als bei Jesaja und doch findet sich auch bei ihm das Bild des Kampfes zwischen dem wahren Gott und den Götzen, z. B. 46, 1. 19, 1. Etwas abweichend meint Calmet (ad h. l.), es könne auch leicht genommen werden de principibus, magnatibus ac primoribus Aegypti, qui hic dii nuncupantur, ut alibi passim in scripturis. Entschiedener und treffender äußert sich darüber wieder Calvin: Deus se judicem fore pronuntiat adversus falsos deos, quia tunc maxime apparuit, quam nihil esset in ipsis auxilii et quam vanus fallaxque esset eorum cultus. — Exod. 18, 11. sagt Jethro: „Jetzt weiß ich, daß Jehova der Größte ist unter allen Göttern; — welche Stelle aber deßwegen ohne alle Beweiskraft für den Einwurf ist, weil sie ein Ausspruch Jethro's des Nichtisraeliten ist. Vgl. Hengstenberg, Authentie des Pentateuches, I. Bd. S. 247, 248.

1) Exod. 20, 3. et Deut. 5, 7.
2) Exod. 34, 14.
3) Lev. 19, 4.
4) Exod. 23, 13.
5) Deut. 6, 13.

mische Beziehung gegen die Götter des Heidenthums auch in dem Wesen der letztern. Wie Jehova dadurch daß Er Der ist, welcher ist, der Einzige, der Absolute ist, so sind die Götter durch ihr Wesen (oder eigentlich Nichtwesen) die Nichtseienden; sie sind Nichtige אלילים, denen keine Wirklichkeit zukommt, sie sind Eitles, Leeres, הבלים und Nicht-Gott לא אל; ihr Gottsein ist nur Schein [1]). Sie sind ja nur von Menschenhänden gemacht, aus Holz und Stein, sehen und hören nicht u. s. w. [2]) darum in jeder Beziehung ohnmächtig und unvermögend zu helfen [3]). — Und solchen Göttern sollte Israel anhängen? Israel, dessen Gott Jehova den wesenlosen, nichtigen Götzen gegenüber mit allem Nachdruck und aller Schärfe in seiner absoluten Substanzialität sich offenbart als der Jehova, als der Jehova, welcher wirklich Gott ist [4]), als der absolut Lebendige, welcher tödten kann und lebendig machen, welcher zerschlagen kann und heilen, und aus dessen Hand Niemand errettet; der lebt in Ewigkeit [5])! Aber nicht nur ist Jehova den Götzen gegenüber der Lebendige und als dieser auch der Alles Belebende, der Gegensatz kommt dadurch zu seinem vollsten Ausdruck, daß der Götzendienst, weil er „ein Gräuel Jehova's" ist [6]), geradezu als Quelle des Todes betrachtet wird. Dies geschieht schon da, wo gesagt wird, es treffe ihn der Fluch Jehova's: „Verflucht sei der Mann, welcher ein geschnitztes oder gegossenes Bild macht" [7]), und zwar wird dieser Fluch unter den Flüchen über die Vergehen als der erste und schwerste angeführt. Deut. 6, 15 warnt das Gesetz vor Abgötterei (denn ein eifriger Gott ist Jehova dein Gott, in deiner Mitte), „damit nicht der Zorn Jehova's deines Gottes

1) Lev. 19, 4. Deut. 32, 21.
2) Deut. 4, 28.
3) Vgl. Deut. 32, 37—38.
4) Deut. 7, 9.
5) Deut. 32, 39 ff.
6) Deut. 27, 15. 7, 26 und 27. 12, 31.
7) Deut. 27, 15.

gegen dich entbrenne und er dich vertilge von dem Erdboden." — Deut. 11, 17: „Der Zorn Jehova's würde gegen euch entbrennen und er würde den Himmel verschließen, daß kein Regen käme und der Boden seinen Ertrag nicht gäbe und ihr gar bald umkämet in dem guten Land, das Jehova euch geben wird" [1]). Der Götzendienst, der Todesriß in das innerste Geistesleben, weil seiner Wurzel und Natur nach Losreißung des creatürlichen Geistes von seinem höchsten Grund und Träger, wird aber auch Gegenstand, gegen den sich das durch das Gesetz gebildete praktische Gottesbewußtsein unmittelbar zu wenden hat. In Bezug auf die Kanaaniter nämlich, in deren Land die Israeliten leben würden, erhält das Verbot eine thätliche, erweiterte Anwendung: einmal mit den Göttern dieses Landes keinen Bund zu schließen [2]) und weil die Götter von den Völkern nicht trennbar waren, auch diese aus dem Lande zu stoßen [3]): „und die Götter sollst du niederreißen und ihre Bildsäulen zerbrechen [4]), ihre Astarten umhauen und ihre Bilder im Feuer verbrennen, denn ein heiliges Volk bist du Jehova, deinem Gott, dich hat Jehova erwählt, sein eigenthümliches Volk zu sein aus allen Völkern der Erde [5])." „Ihr sollet zerstören alle Orte, an denen die Völker, welche ihr unterwerfen werdet, ihren Göttern dienen, auf den Höhen und Hügeln und unter allen belaubten Bäumen [6]). Aber nicht bloß der crasse, alles Höhere in der menschlichen Natur vergiftende und tödtende Götzendienst des verworfenen Kanaans, die häßlichen Kinderopfer [7]), die wilden, fleischlichen Vermischungen [8]), worin eben ein Theil des Götzendienstes bestand, wie

---

1) Vgl. Exod. 23, 33.
2) Exod. 23, 32.
3) V. 33.
4) V. 24.
5) Deut. 7, 5 und 6. 12, 3.
6) Deut. 12, 2.
7) Deut. 12, 31.
8) Lev. 20, 22—24.

denn die heilige Urkunde wohl nicht ohne diese Beziehung den Götzendienst immer wüste Hurerei und Ehebruch nennt, „die Ruchlosigkeit, um welcher willen Jehova dein Gott diese Völker vertreibt vor dir“ [1]), wovon schon jenes immer noch rauchende Sodom ein Schauer erregendes Denkmal ist, und welche diese Stämme bei fernerem Fortbestande nur zum giftigen Stachel des noch gesunden Volkes machen mußte [2]): auch alle vereinzelten Arten von Aberglauben, die immer den Geist, wäre es auch auf verstecktem Wege [3]), von dem Unsichtbaren, Göttlichen ab und zu einzelnen verkehrten Richtungen fortziehen mußten, sollten ferne bleiben. Gewiß nicht ohne polemische Beziehung auf das so eben verlassene Land der Knechtschaft wird z. B. geboten: keine Säulen aufzustellen, noch Steine mit Bilderschrift im Lande zu gestatten, daß man davor anbete [4]). Was im entferntesten auf Natur- und Götzendienst Bezug hatte, war verboten, so die Auswahl gewisser Tage, das Achten auf das Geschrei, den Flug der Vögel, Zauberei, Beschwörung der Todten, kurz Alles, was auf eine göttliche Naturdeutung oder geheime Kräfteerregung zielte [5]). Auf derselben Grundlage beruhen die Gebote: sich den Rand des Haupthaares nicht rund zu scheeren, die Ecken des Bartes nicht abzuschneiden, kein Mahl auf die Haut zu ritzen, sich über einem Verstorbenen nicht kahl zu scheeren u. s. w. [6]). — Alles weil Er Jehova, weil sie Kinder ihres Gottes, ein heiliges von Gott

---

1) Deut. 9, 4. 5.

2) „Wenn ihr aber die Einwohner des Landes nicht vor euch austreibet, so werden die, welche ihr von ihnen übrig lasset, Dorne in euren Augen und Stacheln in euren Seiten werden und euch anfeinden, in dem Lande, darin ihr wohnet.“ Num. 33. 55.

3) So z. B. Deut. 18, 20: „Der Prophet, der vermessen handelt und ein Wort in meinem Namen redet, das ich ihm nicht geboten habe zu reden und wer im Namen anderer Götter redet, ein solcher Prophet soll sterben.“

4) Lev. 26, 1 flg.

5) Lev. 19, 26, 31. Deut. 18, 10—14.

6) Lev. 19, 27. 28. Deut. 14, 1, 2 ff.

erkornes Volk sind [1]). Eine Zauberin sollst du nicht am Leben lassen [2]).

Die so erhebende Gestirnwelt könnte leicht den Geist an sich fesseln und dieser könnte ob ihrer Pracht die ewige Macht und Majestät des Schöpfers vergessen [3]); daher wird auch ihrer mahnend erwähnt: sich nicht verführen zu lassen, sie anzubeten und ihnen zu dienen, die Jehova zugetheilt hat allen Völkern unter dem ganzen Himmel [4]), die ja altern und sich verwandeln, wie ein Gewand, Er aber bleibet, der Er ist und seine Jahre enden nicht! sagt der spätere Sänger [5]). Die Gestirne, die Natur als gemeinsame Grundlage, können, wie der Naturdienst so mancher Völker zeigt, die reine Gottesanschauung trüben, wenn das Auge für ihre wahre Betrachtung noch zu schwach, noch zu wenig geübt ist; in dieser Weise begreift sich das berührte Verbot aus dem Geiste des Gesetzes selbst, aus seinem allseitig abwehrenden und schützenden Charakter, besonders gegen das Natürliche; eine polemische Rücksicht, die bei vielen Verordnungen deutlich hervortritt, ist aber nicht überall nothwendige Voraussetzung [6]). — Das Gesetz legt dem Menschen nahe, sein Bestes als über der Natur stehend zu betrachten und diese nur als zum Gebrauche und zur Stütze für etwas Höheres anzusehen [7]). Die Schöpfung steht in tiefer unterwürfiger Ferne, das Unendliche schwebt in der göttlichen

---

1) Lev. 19, 28 flg.

2) Exod. 22, 18.

3) Gügler hl. Kunst, II, 325.

4) Deut. 4, 19.

5) Ps. 102, 26—28.

6) Auf jeden Fall bietet der Pentateuch nicht den mindesten Anhaltspunkt, derselben eine solche Ausdehnung zu geben, wie dieß von Vatke (Religion des alten Test. I. Thl. S. 195 flg.) geschehen ist, der es S. 198 als Thatsache aufstellen will, „daß die Mehrzahl der Hebräer, also das Volk, beim Auszuge aus Aegypten und während des Zuges durch die Wüste den Saturn als Nationalgott verehrt hat u. s. w."

7) Vgl. Deut. 4, 19 und 20.

Höhe des Geheimnisses, an welches kein Wesen frevelnd rühren darf.

2) Mit diesen letztern, das monotheistische Interesse mehr mittelbar wahrenden Bestimmungen des Gesetzes sind wir einem weitern Momente über das Göttliche nahe gekommen. Die Absicht des Gesetzes, die Idee des Einen Gottes im Menschen auch dadurch ungetrübt zu erhalten, daß es strenge alle Beziehungen zum Creatürlichen verbietet, wodurch im entferntesten das Unendliche in das Endliche herabgezogen und getheilt werden könnte, — diese durchaus erlösende Verordnung wurzelt in dem Moment der Geistigkeit Gottes. — Der Eine Gott des Gesetzes ist auch der absolut Geistige.

Moses, getrieben vom innersten Verlangen, Gottes Herrlichkeit zu schauen, spricht zu Gott [1]): Herr laß mich deine Herrlichkeit sehen! Die Herrlichkeit ist das leuchtende Wesen Gottes in der Erscheinung, so daß er sichtbar dem Menschen gegenüber trete. Jehova antwortet [2]): Ich will meine Schöne vorübergehen lassen vor deinem Angesichte, d. h. die Erscheinung Gottes soll ihm zu Theil werden, wie sie sich äußerlich darstellt im Abglanz seines innern Wesens, aber sie sollte nicht mit den äußern Sinnen wirklich ergriffen werden; selbst der bevorzugte und hochbegnadigte Moses sollte sie nur wie einen vorübergehenden Hauch fühlen. Jehova will ihm gütig, gnädig und barmherzig sein, er soll dadurch Gewißheit bekommen, daß Er es ist, der ihn berührt, daß Er der wahre Gott ist, der vor ihm wandelt; Aber, fügt er [3]) hinzu, mein Gesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht; ebenso [4]): Mein Angesicht kann man nicht sehen, vgl. Deut. 4, 12—20, wo Moses die Israeliten daran erinnert, sie haben am Sinai wohl den Laut der Worte vernommen,

1) Lev. 33, 18.
2) V. 19.
3) V. 20,
4) V. 23.

aber kein Bild gesehen. Gott ist als absoluter Geist der Unsichtbare und dem Menschen, der ihn unter sinnlicher Vermittlung schauen will, der Unzugängliche und Unnahbare; er ist der Gott der Geister alles Fleisches [1]). Als der absolut Geistige ist Gott der Immaterielle, der Unkörperliche. Das Gesetz bringt auch diese Lehre dem Volk in negativer Fassung zur weitern Anschauung: die Geistigkeit Gottes soll dem Israeliten (auf seiner Stufe des religiösen Erkennens) dadurch vor das Bewußtsein treten, daß von der ganzen weiten Schöpfung, von Dem, was oben an dem Himmel, oder unten auf der Erde ist, keine Anbildung oder Annäherung an den Unendlichen versucht werden darf [2]); — „daß ihr euch nicht verderbet und machet euch irgend ein Bild, das gleich sei einem Manne oder Weibe“ [3]). Nichts Endliches darf im entferntesten als ein das Göttliche nur andeutendes, als Symbol genommen werden; selbst das Steinmesser würde den Opferaltar, der nur aus Erde oder rohen Steinen bestehen durfte, entweiht haben [4]). Alles Erschaffene, Körperliche steht dem absolut Geistigen gegenüber in tiefer, unterwürfiger Ferne, ist vor Jehova nicht selbstständig, besteht nicht in eigener Macht, sondern durch die Macht und den Willen Jehova's. Denn nur Er ist der יהוה, der absolut und durch sich selber Seiende. Weil nur gesetzt durch die Macht Jehova's ist die Creatur das an sich Nichtseiende. Aus Liebe und Erbarmen offenbart sich Jehova in ihr und an sie, aber wenn so das Göttliche im Endlichen erscheint, so kann nicht umgekehrt (wegen des Wesens des Endlichen) das Endliche selbst ein angemessener und adäquater Ausdruck, als entsprechendes Bild für das Göttliche genommen werden. — Die Geistigkeit erscheint so in ihrem durchaus negativen Verhältniß gegen das Endliche als Erhabenheit Jehova's. Diesen „erhabenen“ Charakter der

1) Num. 16, 22.
2) Exod. 20, 4.
3) Deut. 4, 16.
4) Exod. 20, 20—26.

Mosaischen Gotteslehre hat auch die neuere Philosophie erkannt, aber nur dieses Moment einseitig festgehalten [1]). Allerdings ist die Creatur der absoluten Causalität Gottes gegenüber das aus sich selbst an sich Nichtseiende, allein die Weltanschauung des Gesetzes bleibt hiebei nicht stehen, sondern (abgesehen hier noch von dem weitern Moment der Heiligkeit, worüber im Folgenden) sie betrachtet die Creatur als die erschaffene und findet darin, Werk Gottes zu sein, ihre Würde und Bedeutung. Diese steigert sich noch weiters dadurch, daß sie als Werk auch Zeugniß und Offenbarung ihres Schöpfers wird, daß ihr die Vermittlung göttlicher Zwecke übertragen ist u. s. w. — Ist dieses die Anschauung des Mosaismus, so ist damit nicht im Widerspruch, wenn das Gesetz gegen alle bildliche Darstellung des Göttlichen durch das Creatürliche so strenge sich erhebt; es ist etwas Anderes, als Werk, Zeugniß und Offenbarung von seinem Schöpfer und etwas Anderes, ein entsprechendes Bild von ihm zu sein. — So weder das Göttliche in die Creatur, noch diese in Jenes verflössend, sondern in ihrer frischen gesunden Abhängigkeit davon bewahrend, hat das Gesetz ebenso die wahre Trennung, wie die wahre Verbindung beider gerettet und die Feststellung dieses Verhältnisses selbst als eine seiner Grundlehren betrachtet [2]). Wie in allweg zeigt es sich auch hierin auf den ersten Anblick als göttlicher Abkunft, Würde und Größe! Diese Größe und Würde, die nach der tiefern Beziehung aus dem berührten Gesetzestheile hervorleuchtet, müssen jedoch ausschließlich von dem Standpunkte aus ge-

---

1) Hegel, (Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, 39 flg. Aesthetik, I, 483.) faßt den Mosaismus als Religion der Erhabenheit, mit Uebergehung aller weitern göttlichen Eigenschaften, besonders der göttlichen Heiligkeit, dem (mit Rücksicht auf das Gesetz) „eigentlichsten, innersten Wesen Gottes." Daher kommt denn auch die Stellung des Mosaismus unter die griechische und römische Religion. vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, I. Thl. S. 37.

2) Vgl. Deut. 5, 7. 9.

[redacted]

würdigt werden, den das Gesetz selbst im Ganzen des Offenbarungsplanes einnimmt. So wahr es ist, wenn gesagt wird, es sei (auf christlichem Boden) nicht Stärke, das Bild zu verwerfen, sondern Schwäche, der es fast unmöglich wird, Gott und Göttliches unter dem Bilde zu denken und nicht zugleich Göttliches mit Irdischem zu verwechseln, — so wenig gilt diese Behauptung gegenüber dem Menschen, wie ihn das Gesetz im Auge hat und nach der besondern Absicht, in welcher es zu ihm hintritt; — und so sehr dem christlich verklärten Geiste es Drang und Bedürfniß, sowie auch selige Befriedigung geworden, nicht nur (nach dem Vorgang der Offenbarung) der bildlichen Sprache für das Göttliche sich zu bedienen, sondern auch in der heiligen Kunst des versinnlichenden Bildes für dasselbe zu gebrauchen; — so wenig darf im Gesetze die Kunst das Göttliche berühren; — denn so voll die göttliche Gesetzgebung in ihrem innern Ideal ist, so ist sie doch nur volle, heilige Knospe, deren ganze Entfaltung und Blüthe erst späterer Zeit aufgespart ist.

Das einzige Gleichniß, das die Hebräer als vermittelnde Form zwischen dem Göttlichen und sich erhalten, war die gleichfalls in das Unendliche verklingende Stimme, die sie in der Gesetzgebung vernommen [1]), das mit Geistigkeit untrennbar verbundene, aus einer Welt über der Natur stammende Wort, das Wort, unter welchem, als schöpferischem Vermittler das Materielle tief unten lag, nur Form des Geschaffenen, sofern es aus der irdischen Basis schon wieder in das Anschauen und Leben des Unendlichen erhoben worden; es war im reinsten und ursprünglichsten Sinne das Gesetz, die lebendige Gesetzgebung [2]).

3) Ein weiteres Moment, und zwar das durch das Gesetz bestimmte Gottesbewußtsein specifisch auszeichnende Moment im göttlichen Leben ist, daß Gott sich offenbart als der

1) Vgl. Deut. 4, 12 flg.
2) Gügler, hl. Kunst, II. 321.

absolut Heilige. — Diese Bestimmung wird gewiß mit allem Recht als „das Princip, die Seele und der Lebensodem des Mosaismus“ gefaßt [1]). Ist der Monotheismus jene Idee, deren zu keiner Zeit getrübte Festhaltung das israelitische Volk zur Würde des auserwählten Volkes, des Lieblingsvolkes Jehova's erhebt, so ist es die Idee der Heiligkeit Gottes, welche dem Gesetz seinen ewigen, göttlichen Charakter verleiht; das Gesetz ist die Eine große Form, in welcher die göttliche Heiligkeit sich geoffenbart hat, so daß das ganze Gesetz mit allen seinen Geboten und Verboten nur die nach eben so vielen Lebensbeziehungen ausgesprochene göttliche Heiligkeit ist.

Gott offenbart sich im Gesetze als der Heilige in einer streng ethischen Beziehung zur Welt; der Ausspruch: Ich bin heilig [2]), würde für sich Gott „den Heiligen“ in den strengsten Gegensatz bringen zur Welt, der sündigen: die Heiligkeit wäre der Welt gegenüber reine Negativität. Hiebei bleibt aber die Anschauung des Gesetzes nicht stehen, sie faßt die göttliche Heiligkeit auch von ihrer positiven Seite. Jehova ist, wie der Heilige, so auch der, welcher Gnade übt an Tausenden, die ihn lieben und seine Gebote halten [3]), er ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmüthig und von großer Güte, der Tausenden Gnade bewahrt [4]); er will darum, daß auch die Welt Theil nehme an seiner Heiligkeit; diese gleichsam durch innere Selbstbeschränkung wendet sich nach Außen als Liebe und wird so selbst Beweggrund zur Aufhebung des streng gegensätzlichen Verhältnisses zwischen ihr und der Welt. Sie kommt zur Offenbarung im Gesetze, gleichsam nur, um an sie, als den objectiven Grund die Forderung des Gemeinschaftsverhältnisses anzuknüpfen. Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig, der Ewige, euer Gott [5]). — Daß bei der Offenbarung dieser Be-

1) So besonders von Bähr in dem schon angeführten Werk.
2) Lev. 19, 2.
3) Exod. 20, 6.
4) Exod. 34, 6. 7.
5) Lev. 19, 2.

[redacted]

stimmung des göttlichen Lebens der Hauptaccent auf dieses ethische Verhältniß, in welches sich Gott zu Israel setzen will, gelegt sei, zeigt sich bei den übrigen hieher gehörigen Aussprüchen, bei welchen, unter Voraussetzung des erstern (der Heiligkeit Gottes) vorzüglich nur das andere hervorgehoben wird: „Darum heiliget euch und seid heilig, denn ich bin der Herr, euer Gott" [1]). Entweihet ja nicht meinen heiligen Namen (weil ihr dadurch euch selbst entheiliget [2]), sowie in allen Stellen, welche die Heiligung des göttlichen Namens befehlen. Heiligung Israels ist der Wille Jehova's und es ist dieß sein Wille, weil er der Heilige ist; die ideale Erscheinung dieses Willens nun ist das Gesetz, welches in allen seinen Bestimmungen die Eine stets sich offenbarende und auf das ganze Dasein des Menschen nach seiner leiblichen und geistigen Seite sich beziehende Idee der Heiligkeit, damit aber das Eine lebendige Zeugniß Jehova's als des Heiligen ist.

Damit ist der Uebergang zum zweiten Haupttheil unserer Betrachtung gegeben, zur Beziehung, in welche der im Gesetze ausgesprochene göttliche Wille zum jüdischen Volke tritt.

Die bisher geschilderten Momente des Göttlichen halten wir für die Grundbestimmungen, welche das Gesetz darüber gibt, sowie auch für die Wendepunkte in seiner nächsten Zweckbeziehung auf das auserwählte Volk. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß die Theologie des Gesetzes sich darin abschließe.

II. Das Gesetz, der Wille Gottes in seiner Richtung an das auserwählte Volk.

Das Gesetz, welches in der ausgeführten Weise dem Israeliten das Göttliche zum Bewußtsein bringt, dieses bestimmt und erfüllt, offenbart durch die Lehre von der göttlichen Heiligkeit seine weitere Absicht, wornach vorzugsweise das aus-

1) Lev. 20, 7.
2) Lev. 22, 32.

erwählte Volk als Zweckbestimmung des heiligen göttlichen Willens erscheint. Gott offenbart sich im Gesetze als der Heilige, diese Offenbarung erfolgt aber mit Rücksicht auf das Volk gleichsam nur deßwegen, um daran die Forderung zur Ausführung des in Betreff Israels gefaßten Planes knüpfen zu können. Die weitere Darlegung dieses Planes ist Gegenstand der Teleologie des Gesetzes.

Das Gesetz in dieser erweiterten Bestimmung gedacht, bezieht sich directe auf den Willen des Menschen, diesen als Ziel seiner Bewegung und als Object setzend, das es erfüllen will. Dieses Hinzutreten nun des göttlichen Willens zum menschlichen bedingt nach den verschiedenen Momenten, unter denen es sich vollziehen soll, in formaler Beziehung mehrere Eigenthümlichkeiten des Gesetzes, die zunächst zur Sprache kommen sollen; was um so nothwendiger erscheint, als gerade diese Seite des Gesetzes Veranlassung geworden ist zur verkehrten Auffassung seines Wesens und zur Verkennung seiner Stellung, die es im Offenbarungsplane einnimmt.

A. Art und Weise wie der göttliche Wille zum menschlichen hinzutritt.

1) Erscheint im wirklich statuirten Gesetz der göttliche Wille als das alleinige Alles bestimmende Princip, der menschliche Wille aber als selbstständig aufgehoben, indem sein Thun nur in der Erfüllung des erstern ein wahres und wirkliches wird, so besteht dieses Verhältniß (auf den ersten Blick) in der Einleitung zum Gesetze noch nicht. — Diese Einleitung nämlich geschieht in der Form des Vertrags. Israel von Jehova auf Adlersflügeln aus dem Diensthause genommen [1]), ist ein Volk, ein freies Volk geworden; sein Wille ist frei und es kann nach eigener Bestimmung über ihn gebieten. In diesem Zustand kommt ihm durch Vermittlung des Moses der göttliche Wille entgegen, es kann frei wählen, sich für oder gegen diesen, ihm andern Willen entscheiden. Gott ersucht

1) Exod. 19, 4.

sein Volk, drückt dieß die heilige Schrift aus [1]). Die Aeltesten machen als die Repräsentanten des Volkes einen Vertrag, zu thun, was Jehova wolle: „Da antwortete das ganze Volk zugleich und sprach: Alles was Jehova geredet hat, wollen wir thun" [2]). Er fordert sie auf, am dritten Tag vor ihm zu erscheinen, er werde da seinen Willen offenbaren. Gott verkündet am dritten Tage seinen Willen und Israel verspricht „alle Worte, die Jehova geredet, wollen wir thun" [3]). Der Contract wird nun völlig abgeschlossen, ein Opfer wird gebracht, die eine Hälfte vom Opferblut wird an den Altar gesprengt, die andere bringt Moses in ein Becken, geht unter das Volk, verkündigt ihm das Grundgesetz und während das Volk einmüthig Gehorsam gegen dasselbe gelobt, besprengt er es mit dem Blute: „Siehe! das Blut des Bundes, den Johova mit euch geschlossen hat auf alle diese Worte" [4]).

2) Damit hat die Form des Vertrages aufgehört; der eine der Contrahenten, das Volk hat seinen Willen aufgegeben; der Wille Jehova's ist fortan das Alleingeltende und wer diesem gegenüber den seinigen behaupten will, hat sein Leben verschuldet. Jetzt ist nur der Eine Wille Jehova's, dem die übrigen unterworfen sind. Das Volk hat seinen einzigen und alleinigen Herrn in Jehova erhalten und die Theokratie ist gestiftet.

3) Die Sphäre des Vertrags, welche jetzt dem objectiven Gesetz gewichen ist, war in letzter Beziehung und im ausschließenden Sinne gar nie vorhanden. Wohl hat Israel den Bund mit Jehova eingegangen als ein freies Volk, aber diese Freiheit selbst ist ein Geschenk Jehova's. Von diesem seinem Gott ist es aus dem Diensthaus befreit; ja schon längst vorher, ehe die Israeliten ein Volk waren, hat Jehova den Plan

---

1) Exod. 15, 25. 16, 4. Deut. 8. 4.
2) Exod. 19. 8.
3) Exod. 24, 3.
4) Exod. 24, 5—8.

der Theokratie gefaßt und zu dem Ende die Patriarchen berufen; in gleicher Weise hat er auch schon den Boden für die Existenz der Theokratie bestimmt; das Land, auf dem sie sich erbauen soll, ist das gelobte Land, welches Jehova den Patriarchen und ihren Nachkommen zugeschworen hat.

Nach allen Seiten hin geht somit der Anfang von Jehova aus und da nun auch das Moment der Freiheit, welches im Augenblick des Vertrages auftrat, sich dem Gesetze aufgeopfert hat (die Freiheit nach ihrer formal-juridischen Seite; die religiös-theologische Würdigung dieses Verhältnisses folgt später), so herrscht über dem Volke als der einzige Alles bestimmende Wille der göttliche; das System, zu dem er in seiner allgemeinen Vollmacht sich erschließt, erstreckt sich deßhalb über alle Zweige des Volkslebens, so daß keine Bestimmtheit desselben ist, die nicht vom Willen Jehova's getragen wäre [1]).

4) Nähere Ausführung der Grundbeziehungen der Theokratie. — Jehova, das Haupt des Staates vereinigt alle Staatsgewalt in sich;

a. die fürstliche Gewalt; Er ist König in Israel. Darum als später die Israeliten dem Richter Gideon, weil er sie aus den Händen der Midianiter befreit hatte, das Königthum übertragen wollten, schlug dieser es aus: „Ich will nicht herrschen über euch, Jehova soll über euch herrschen" [2]). Jehova wählt den Regenten oder verwirft ihn [3]), die einzelnen Vorsteher sind von Gott, sie sind seine Amtleute [4]). Moses, zum Organ der großen Vermittlung erkoren und nach erfolgter Constitution Führer des Ganzen, hat „diese Last" von Jehova auferlegt erhalten [5]). In seiner fürstlichen Machtvollkommenheit ist Jehova über alle Verantwortlichkeit

1) Vgl. Bauer, Religion des A. T. I. Bd, S. 169 flg.
2) Richt. 8, 22 und 23.
3) 1 Sam. 10, 1. 15, 1 flg.
4) Weish. 6, 4—9.
5) Num. 11, 11 flg.

[redacted]

erhaben. Dem Einzelnen muß es feststehen, daß jede göttliche Willensentschließung ihren weisen Grund habe und gerechten und heiligen Zwecken diene, wenn er auch den nähern Zusammenhang nicht durchschaut. Der Hebräer darf mit Jehova nicht rechten; an der Gerechtigkeit der göttlichen Entscheidungen zu zweifeln, oder ihnen entgegen zu handeln, wäre das größte Verbrechen gegen die göttliche Majestät.

Aus der fürstlichen Souveränität Jehova's folgt ferner sein Begnadigungsrecht [1]; denn ungeachtet aller Strenge, mit welcher die Unverletzlichkeit seines Willens gewahrt wird, wird in einzelnen Fällen auch dieses geübt (vgl. oben die Bestimmungen über das Göttliche), Jehova verlangt nicht überall den Tod des Uebertreters, die Strafe muß aber jederzeit anerkannt werden. Diese Anerkennung ist durch die Grundidee des Opfers überhaupt, insbesondere des Schuldopfers ausgesprochen.

b. Die Regierungsgewalt. Die Beamten, welche das Interesse des allgemeinen Staatszweckes festhalten und in den besondern Fällen anwenden, sind nur Stellvertreter Jehova's. Jehova ist im Gerichte gegenwärtig, spricht durch den Mund der Aeltesten [2]) und regelt durch seinen allgemeinen Willen die polizeiliche Ordnung des Lebens. — Die Träger der göttlichen Regierungsgewalt sind die Aeltesten und die Leviten; der Unterschied, der zwischen ihnen besteht, bestimmt sich nach dem Grade, in welchem die souveräne Macht Jehova's sich auf sie bezieht. Der göttliche Wille manifestirt sich in den besondern Kreisen als Sitte und Herkommen, und in dieser Weise treten die Aeltesten als die Organe desselben auf. Die Leviten aber werden unmittelbar von demselben bestimmt; die höhere Classe derselben, die Priester stehen in persönlicher Beziehung zur regierenden Gewalt Jehova's und das Haupt derselben, der Hohepriester ist der nächsten Nähe des Fürsten gewürdigt. Eine Theil-

1) Bauer, a. a. O. S. 268.
2) Exod. 18, 16.

lung der besondern Regierungsgeschäfte und eine Gliederung der Behörden besteht beim Hervorgang des Gesetzes noch nicht; es war zunächst Hauptsache, den allgemeinen Zweck festzuhalten und zu sichern, deßwegen sind alle Verhältnisse gleich wichtig, da sich ja in allen der göttliche Wille mit gleicher Bedeutsamkeit vollzieht [1]. — Der Gesetzgeber (als unmittelbarster Stellvertreter Jehova's und die Regierungsgewalt nach allen ihren Momenten in sich vereinend) ist deßhalb Heerführer, Richter, Alles. „Moses hat das Gesetz geboten und er verwaltete das Amt eines Herrschers, hielt die Häupter der Stämme zusammen" — so schreibt er sich selbst seine Biographie [2]. Erst, als ihm die Last zu schwer wurde, erwählt er andere Richter und ordnet sie in eine Stufenfolge [3]. Nach Moses Tod erst steht dem Hohenpriester ein Feldherr an der Seite [4]. Nach Jehova's Befehl sollen sie ausziehen, er (der zu erwählende) und alle Söhne Israels mit ihm und die ganze Gemeinde [5].

c. Die gesetzgebende Gewalt. „Dieß sind die Satzungen und Rechte, und die Gesetze, die Jehova gegeben hat zwischen sich und zwischen den Söhnen Israels, am Berge Sinai, durch Mose." Lev. 26, 46. ebenso Cap. 27, 34: „Dieß sind die Gebote, die Jehova dem Mose gegeben hat für die Söhne Israels auf dem Berge Sinai." — das Gesetzbuch ist ein Gesetzbuch des Herrn [6]. Jedes einzelne Gesetz wird eingeleitet, durch das feierliche „Jehova sprach" [7]. Jehova ist im Bewußtsein des Hebräers immer zugleich Gesetzgeber, ja dieses ist das Erste und die Wurzel alles weitern Gottes- und Selbstbewußtseins. Das Gesetz, der geoffenbarte

1) Bauer, S. 269.
2) Vgl. Deut. 33, 4 u. 5.
3) Exod. 18, 13—26.
4) Num. 27, 15 flg.
5) V. 21 ibid.
6) 2 Chron. 17, 9.
7) Exod. 20, 1. und v. a.

durchaus adäquate sein. Es ist dieß die Stellung, in welche (wie oben angedeutet) Israel in frei bewußter Weise durch die Erklärung, das Gesetz annehmen zu wollen, gekommen ist; in welche es aber schon durch die nach dem ewigen Plane Jehovas erfolgte Berufung und Auserwählung gesetzt war. Wie alle Beziehungen des israelitischen Lebens, so kommt auch diese im Gesetze zum vollen Erschluß. — Das spätere jüdische Bewußtsein drückt dieses Verhältniß in erschöpfender Weise so aus: der Name, bei dem ich Dich gerufen habe, ist: Mein bist du [1]). Dem Inhalte nach ist dasselbe auch im Gesetze nicht bloß Gedanke und Anschauung, sondern auch ausgesprochen, so in folgenden Stellen: Mein sind die Söhne Israels, die Knechte sind meine Knechte, die ich ausgeführt habe aus dem Lande Aegypten [2]). Und so erkenne in deinem Herzen, daß Jehova dich erzogen, wie ein Vater seinen Sohn erzieht [3]). — Israel ist das Volk Jehova's und darin beruht sein Vorzug vor allen Völkern, nicht in Etwas, was es aus sich geworden: „Merke und höre Israel! heute bist du ein Volk Jehova's, deines Gottes geworden“ [4]). Jehova, euer Gott, hat euch gemehrt; ja siehe! ihr seid heute gleich den Sternen des Himmels an Menge [5]). Kein anderes Volk ist, dem Gott so nahe gekommen, das solche unmittelbar aus dem Göttlichen quillende Sitten und Gesetze hat; darin soll aber Israel auch seinen Ruhm erblicken, sie zu halten ist seine Weisheit und sein Verstand vor den Völkern. Wenn diese hören werden alle die ihm gegebenen Satzungen, werden sie sagen: „Diese große Nation ist nun ein weises und verständiges Volk!“ [6]). — Diese

---

1) Jes. 43. 1.
2) Lev. 25. 55.
3) Deut. 8, 5.
4) 1 Deut. 27. 9.
5) Deut. 1, 10.
6) Deut. 4, 6 und 7.

Bevorzugung Israels hat aber ihren Grund nicht in seiner größern Würdigkeit, sondern nur in der Gnade Jehova's: „Dich hat Jehova, dein Gott erwählt, sein eigenthümliches Volk zu sein aus allen Völkern die auf Erden sind; nicht weil ihr zahlreicher seid, als alle Völker, hängt Jehova an euch und hat euch erwählt, vielmehr seid ihr das kleinste unter allen Völkern, sondern weil Jehova euch liebt und weil er den Eid hält, den er euren Vätern zugeschworen, hat Jehova euch ausgeführt mit starker Hand und dich befreit u. s. w.[1]). Diese Liebe und Treue hört selbst dann nicht auf, wenn das Leben des Volkes dem ihm gesetzten Zwecke zuwider läuft, wenn Jehova es aus dem Lande treibt und in die Gewalt der Völker gibt; er verwirft das Volk nicht so, daß sein Bund mit demselben gar nicht mehr gelten soll, sondern führt es wieder zu sich zurück[2]).

6) Israel ist „ein Volk Gottes“[3]), es ist noch mehr als dieses, es ist der „Erstgeborne Jehova's“[4]). Der sterbende Gesetzgeber anerkennt mit Bewunderung seine Würde: „Heil dir Israel! Wer ist, wie du, Volk, beglückt von Jehova?“ Das Motiv dieser gnädigen Liebe Jehova's ruht nach seiner letzten Beziehung in dem für die Restauration des ganzen Geschlechts gefaßten Plane, als dessen Vermittler Israel ausersehen ist. Der allgemeine göttliche Zweck erscheint so auf ein einzelnes Volk beschränkt, weil diese Beschränkung der einzige Weg ist, jene Ideen zu erhalten und fortzubilden, auf welche die zweite Schöpfung in ihrer Universalität errichtet werden konnte. Die höhere, reine Allgemeinheit ist also der Grund, weßhalb der göttliche Zweck im Uebergang zu seiner Ausführung particular wird. Dieser Particularismus des jüdischen Volkes, die nothwendige Voraussetzung der Allgemeinheit in dem bezeichneten Sinne, — weit ent-

1) Deut. 7, 6—8. 10, 15.
2) vgl. Lev. 26, 41—45.
3) Deut. 27, 9.
4) Exod. 4, 22.

[redacted]

fernt die alttestamentliche Religion herabzusetzen, wozu [illegible] der ältern Zeit die Marcioniten und Andere, in der neuern die Deisten, Rationalisten und andere sich durch dieses Moment berechtigt fanden — bedingt vielmehr ihre welthistorische Bedeutung.

7) Damit der an diesen religiösen Particularismus geknüpfte Plan zur Ausführung gelangen kann, ist ein Particularismus auch äußerlich, in staatlicher und nationaler Beziehung nothwendige Bedingung; Absonderung von allen anderen Völkern ist darum strenge Forderung des Gesetzes, welche Forderung sich wie ein rother Faden durch die ganze Mosaische Verfassung hindurch zieht. Das hebräische Volk soll in allweg als ein heiliges und gottgeweihtes vor allen übrigen heidnischen und unreinen Völkern sich bewähren. — Diese Abschließung machte aber die Juden allerseits zum verhaßten und gemiedenen Volke; das hostile odium, das ihnen Tacitus[1]) adversus omnes alios zuschreibt, traf sie umgekehrt in noch größerem Maaße. — Die nähere Begründung sowie die im Gesetze selbst ausgesprochene Milderung der anscheinenden Härten — später. —

8) Wie der religiöse und staatliche Particularismus durch die Stellung des Mosaismus im Ganzen der Offenbarungsökonomie seine ideale Begründung und Rechtfertigung erlangt, nach demselben Gesichtspunkt ist auch die Nr. 3—5 angedeutete Objectivität zu würdigen. — Es wäre starre Objectivität, wenn das Gesetz an den Menschen hinzuträte als etwas absolut Fremdes und seinem Wesen diametral Entgegenlaufendes; wenn es sich dem endlichen Willen entgegenstellte als absolutes Sollen, ohne einen innern Grund für dieses Sollen anzugeben. In dieser Weise wird aber der Charakter des Gesetzes vielfach aufgefaßt[2]). Allerdings

1) hist. V, 5.

2) z. B. von Bauer, a. a. O. S. 157.

ist dem subjectiven jüdischen Bewußtsein das Gesetz vielfältig, zumal zur Zeit seines Hervorgangs, in einer andern Beziehung nicht gegenwärtig, als in starr objectiver; das Subject sieht in dem offenbaren göttlichen Willen etwas ihm Heterogenes, gegen sein eigenes in der Endlichkeit befangenes Wissen und Wollen Ankämpfendes. Es betrachtet das Gesetz als das, was zu ihm als äußerlich Gegenständliches auch in einem äußerlichen Verhältnisse steht, und je zwingender und gebietender es ihm entgegen tritt, desto mehr sucht es sich ihm zu entziehen. — Allein in anderer Weise ist dieses Verhältniß begründet im Geiste und Wesen des Gesetzes; dieses wird dem Volke ausdrücklich als etwas bezeichnet, was ihm nicht bloß zur äußern Kunde käme, sondern was von ihm im Herzen angeeignet werden könne. Die klassische Stelle hierüber ist folgende: „Dieß Gebot, das ich dir heute gebiete, ist nicht zu schwer für dich und ist dir nicht ferne. Nicht im Himmel ist es, daß du sprechen müßtest: Wer steigt für uns hinauf gen Himmel und bringt es uns, daß wir es hören und thun? Auch nicht jenseits des Meeres ist es, daß du sprechen müßtest: „Wer reiset für uns hinüber über das Meer, uud bringt es uns, daß wir es hören und es thun?" sondern ganz nahe ist dir dieses Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du es thuest[1])." So spricht vielbedeutend der schöne Schluß der ganzen Gesetzgebung. — Dieser Charakter der höhern Objectivität (wie man im Gegensatz zur starren Objectivität es bezeichnen kann) kommt dem Gesetze nothwendig schon insofern zu, als es, wie Gesetz, ebenso auch Offenbarung ist. Aller Offenbarung aber ist es wesentlich, daß sie dem Menschen nicht nur Gott, sondern auch sich selbst, dem Menschen den Menschen offenbare. Die Offenbarung als Gesetz will die Wahrheit des menschlichen Geistes im entsprechenden Leben zum Vollzug bringen, sie gebietet daher dem Menschen, daß er

1) Deut. 30, 11—14.

[redacted]

Mensch in Wahrheit sei, der Mensch in der Idee; damit gründet sie aber ihre Forderung auf den dem Menschen nächsten und innersten Grund. — Der Mensch in der Idee ist der Mensch wie er unmittelbar von Gott gekommen ist; in und nach der Idee ist der Mensch aber auch mit der Idee erschaffen, mit jenem göttlichen Lichtfunken, mit jenem Prinzip, das in ihm zu Gott zurückstrebt und in und mit diesem Streben sein eigenes Wesen, sich selbst in der Idee gewinnt. Die Offenbarung daher, die nach ihrem Wesen stets den Menschen auch sich selber offenbart, wendet sich an das ihr Verwandte, Gottentstammte, an die göttliche Idee im Menschen, als an den Sinn, der sie allein begreift und als an dasjenige, was sich selbst wieder offenbar und durch die Offenbarung wieder frei werden soll. Dieß ist in obiger Stelle ganz klar ausgesprochen, indem es heißt, das Gesetz sei dem Menschen kein fernes, kein dunkles, schwer zu verstehendes, sondern es sei ihm ganz nahe, in seinem Mund, in seinem Herzen. — In der Idee ist zugleich gesetzt Denken und Sein, die Idee ist darum das wahrhaft Lebendige. Alle Offenbarung nun, die an den Menschen kömmt, die in ihm seiende Idee zu restituiren und die eingetretenen Trübungen aufzuheben, giebt sich besonders zu erkennen als das Lebendige und Lebendigmachende; so auch in der angeführten Stelle, unmittelbar folgt nehmlich: Siehe! ich habe dir heute vorgelegt Leben und Glück, Tod und Unglück![1] d. h. das Gesetz, das in der besagten Weise an den dir eingepflanzten göttlichen Keim hinzutritt, diesen zu befreien und zu befruchten, ist als solches die Quelle des wahren Lebens und Glückes für dich, es verhilft dir zur Selbstvermittlung und deinem Wesen zum Erschluß zur höchsten Freiheit; verschmähst du es aber, so kehrst du dich gegen dein innerstes Selbst, du vernichtest den edelsten Funken, der in dir glüht und weihst dich damit dem Tode. In diesem Ausspruch ist

1) V. 15.

ist dem subjectiven jüdischen Bewußtsein das Gesetz vielfältig, zumal zur Zeit seines Hervorgangs, in einer andern Beziehung nicht gegenwärtig, als in starr objectiver; das Subject sieht in dem offenbaren göttlichen Willen etwas ihm Heterogenes, gegen sein eigenes in der Endlichkeit befangenes Wissen und Wollen Ankämpfendes. Es betrachtet das Gesetz als das, was zu ihm als äußerlich Gegenständliches auch in einem äußerlichen Verhältnisse steht, und je zwingender und gebietender es ihm entgegen tritt, desto mehr sucht es sich ihm zu entziehen. — Allein in anderer Weise ist dieses Verhältniß begründet im Geiste und Wesen des Gesetzes; dieses wird dem Volke ausdrücklich als etwas bezeichnet, was ihm nicht bloß zur äußern Kunde käme, sondern was von ihm im Herzen angeeignet werden könne. Die klassische Stelle hierüber ist folgende: „Dieß Gebot, das ich dir heute gebiete, ist nicht zu schwer für dich und ist dir nicht ferne. Nicht im Himmel ist es, daß du sprechen müßtest: Wer steigt für uns hinauf gen Himmel und bringt es uns, daß wir es hören und thun? Auch nicht jenseits des Meeres ist es, daß du sprechen müßtest: „Wer reiset für uns hinüber über das Meer, und bringt es uns, daß wir es hören und es thun?“ sondern ganz nahe ist dir dieses Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du es thuest [1]).“ So spricht vielbedeutend der schöne Schluß der ganzen Gesetzgebung. — Dieser Charakter der höhern Objectivität (wie man im Gegensatz zur starren Objectivität es bezeichnen kann) kommt dem Gesetze nothwendig schon insofern zu, als es, wie Gesetz, ebenso auch Offenbarung ist. Aller Offenbarung aber ist es wesentlich, daß sie dem Menschen nicht nur Gott, sondern auch sich selbst, dem Menschen den Menschen offenbare. Die Offenbarung als Gesetz will die Wahrheit des menschlichen Geistes im entsprechenden Leben zum Vollzug bringen, sie gebietet daher dem Menschen, daß er

1) Deut. 30, 11—14.

Mensch in Wahrheit sei, der Mensch in der Idee; damit gründet sie aber ihre Forderung auf den dem Menschen nächsten und innersten Grund. — Der Mensch in der Idee ist der Mensch wie er unmittelbar von Gott gekommen ist; in und nach der Idee ist der Mensch aber auch mit der Idee erschaffen, mit jenem göttlichen Lichtfunken, mit jenem Prinzip, das in ihm zu Gott zurückstrebt und in und mit diesem Streben sein eigenes Wesen, sich selbst in der Idee gewinnt. Die Offenbarung daher, die nach ihrem Wesen stets den Menschen auch sich selber offenbart, wendet sich an das ihr Verwandte, Gottentstammte, an die göttliche Idee im Menschen, als an den Sinn, der sie allein begreift und als an dasjenige, was sich selbst wieder offenbar und durch die Offenbarung wieder frei werden soll. Dieß ist in obiger Stelle ganz klar ausgesprochen, indem es heißt, das Gesetz sei dem Menschen kein fernes, kein dunkles, schwer zu verstehendes, sondern es sei ihm ganz nahe, in seinem Mund, in seinem Herzen. — In der Idee ist zugleich gesetzt Denken und Sein, die Idee ist darum das wahrhaft Lebendige. Alle Offenbarung nun, die an den Menschen kömmt, die in ihm seiende Idee zu restituiren und die eingetretenen Trübungen aufzuheben, giebt sich besonders zu erkennen als das Lebendige und Lebendigmachende; so auch in der angeführten Stelle, unmittelbar folgt nehmlich: Siehe! ich habe dir heute vorgelegt Leben und Glück, Tod und Unglück! [1]) d. h. das Gesetz, das in der besagten Weise an den dir eingepflanzten göttlichen Keim hinzutritt, diesen zu befreien und zu befruchten, ist als solches die Quelle des wahren Lebens und Glückes für dich, es verhilft dir zur Selbstvermittlung und deinem Wesen zum Erschluß zur höchsten Freiheit; verschmähst du es aber, so kehrst du dich gegen dein innerstes Selbst, du vernichtest den edelsten Funken, der in dir glüht und weihst dich damit dem Tode. In diesem Ausspruch ist

1) V. 15.

glaubt und erkennt glaubend Jehova als den Heiligen, der als solcher die Heiligung seiner selbst will [1]), — diese Heiligung Jehovas ist die erste Forderung und der nächste Zweck des Gesetzes, darin ist aber die Forderung und die Möglichkeit der Selbstheiligung Israels eingeschlossen: Wie Jehova deßwegen, weil er selbst der Heilige ist, will, daß Israel sich heilige, so kann Israel nur dadurch, daß es Jehova heiligt, sich selbst heiligen. Die allgemeine Forderung des Gesetzes lautet daher in ihrer Erfüllung vom Volke zu Gott zurückkehrend gedacht, dahin: den heiligen Namen Jehovas, und eben dadurch sich selbst zu heiligen. Gott ist also wie Grund und Urheber, so auch das letzte Ziel des Gesetzes [2]) —; der in aller Offenbarung stets wiederkehrende Typus, wornach das Göttliche, ein lebendiger Hauch, in Allem den Menschen nicht bloß mit dem, was um ihn und unter ihm ist, mit den irdischen und menschlichen Sphären, sondern mit dem, was über ihm, mit Gott vermittelt, — kommt im Gesetze in vorzüglichem Sinne zur Erscheinung. Auch der formellen Fassung hat sich dieser Charakter aufgeprägt: Wie das ganze Gesetz und jede einzelne Verordnung durch das feierliche „Jehova sprach“ eingeleitet wird, so lautet tiefsinnig jedesmal der Schluß: die Gesetze zu halten, weil Er der Herr. —

Jene Seite nun, nach welcher das Göttliche unmittelbar als Zweck des Gesetzes erscheint, hat im Obigen, in der Darstellung der Mosaischen Gotteslehre, die nähere Betrachtung gefunden und wird sie, sofern das Dogma sich im Cult vermittelt, noch im Folgenden, im ausführenden Theile finden; dieser Abschnitt soll sich mit der teleologischen Seite des Gesetzes nach jener Richtung befassen, nach welcher als sein unmittelbarer Zweck die Heiligung Israels (und dadurch vermittelt die Heiligung Jehovas selbst) gesetzt ist. —

---

1) Entweihet ja nicht meinen heiligen Namen, damit ich werde unter den Söhnen Israels. Lev. 22, 32.

2) Auch hier wie ἐξ αὐτου, δι' αὐτου so auch εἰς αὐτον

[redacted]

die Zweckfetzung im Prozesse ihrer Vermittlung verfolgt, wird die Teleologie des Gesetzes nach dem höheren universellen Standpunkt heraustreten. —

1) Der göttliche Wille offenbart sich, um das ganze Dasein Israels, des auserwählten Volkes nach seiner natürlichen und geistigen Seite zu bestimmen, es in allen Richtungen und Interessen zu durchziehen, insbesondere den endlichen Willen zu erfüllen, so daß dieser in all' seinen Strebungen nur der Reflex des heiligen göttlichen Willens werden soll. Concreter spricht sich dieser Zweck dahin aus: das Gesetz sei gegeben, das Leben nach allen Momenten zu heiligen: „Ich bin heilig, darum sollt auch ihr heilig sein“ — Zum geheiligten Leben ist der Mensch von Anbeginn erschaffen, Heiligung bezweckt alle und jede Vorkehrung, die nach der Abkehr des Menschen von Gott getroffen wird; denn nur insofern das Leben ein geheiligtes ist, oder noch zu werden die Keime in sich trägt, d. h. insofern es noch mit Gott, der Quelle alles Lebens zusammenhängt, ist von Leben überhaupt noch eine Vorstellung möglich; ohne Gott sein ist gleich ohne Leben sein. Darum kann, weil das Gesetz die Heiligung und damit die wahre Lebensvermittlung anstrebt, in der universalen Anschauung des heil. Paulus von dem Ziel und der Bestimmung des Gesetzes gesagt werden: es sei gegeben zum Leben, εἰς ζωην [1]). Zu diesem Zweck ist das Gesetz an Israel erlassen; dieser Zweck ist der seinem Wesen immanente und darin wird es von Seite des Volkes auch anerkannt. Auf dieses Ziel hin ist die Vollziehung des Gesammtinhaltes gerichtet, die es in Form eines Bündnisses zwischen Jehova und sich gelobt [2]). — Der subjective Charakter dieses Bündnisses, als geschlossen durch freies Eingehen des Volkswillens, sowie sein objectiver Inhalt, der unmittelbare Ausspruch des göttlichen Willens, sind an sich die höchsten und sichersten

1) Röm. 8. 10.

2) Exod. 19, 5.

Garantieen für die thätliche Ausführung des Zweckes. Diese Momente werden aber zufolge des pädagogischen Charakters des Gesetzes temporär erweitert und unterstützt, theils durch die, die Sanction des Bundes begleitenden Umstände, theils durch die in Aussicht gestellten Folgen. — Jehova, dessen Wille fortan als höchstes und einziges Gesetz gelten soll, ist der Herr Himmels und der Erde, der die Elemente und ihre Kräfte in seiner Hand trägt; dieß tritt besonders bei der Offenbarung der Quintessenz des Ganzen, des Dekalogs, als Thatsache vor die Augen des Volkes. — Sofern dann weiters das Volk Ziel und Zweck des Gesetzes im Auge behält, gewinnt es eine glückliche Existenz. Das gesetzliche Thun bewirkt Harmonie zwischen dem Gesetz und der Welt; das ist der Segen der Vergeltung, mit welchem der göttliche Wille die, welche ihn in Ausführung bringen, belohnt; sie haben Frieden im Lande, und der Sieg, auch über den überlegenen Feind, ist ihnen gewiß. Unlust aber am Gesetze, Trägheit in seiner Ausführung oder gar Widersetzlichkeit erwirken den Fluch des Unglücks. Unfrieden und Schwert trifft die Verächter, sie sind die Beute eines jeden, auch des geringen Feindes. Mit dieser Drohung eröffnet sich die Gesetzgebung [1]) und schließt sich mit deren nachdrucksamster Hervorhebung [2]).

Was so theils als Verheißung, theils als Drohung ausgesprochen ist, erfüllt sich sowohl während der Dauer der Gesetzgebung selbst, als im Verlauf der ganzen Geschichte. In der Nation bleibt damit das Bewußtsein wach erhalten von einer fortgehenden allgemeinen und besondern gerechten Vergeltung, von einem steten göttlichen Gerichte in der Zeit und in der Gegenwart. Die Erweckung dieses Bewußtseins ist so ein weiteres Moment in der Teleologie des Gesetzes; die

1) Exod. 19, 16. flg. 20, 5. 6. Lev. 26, 3, 12, 14. 41 und 42 u. a.

2) Deut. 28. zur größten Steigerung in V. 63 sich hebend: Und es wird geschehen, sowie Jehova über euch sich freute, euch Gutes zu thun und euch zu mehren; ebenso wird Jehova sich über euch freuen, euch zu Grund zu richten und euch zu vertilgen.

Die Zwecksetzung im Prozesse ihrer Vermittlung verfolgt, wird die Teleologie des Gesetzes nach dem höheren universellen Standpunkt heraustreten. —

1) Der göttliche Wille offenbart sich, um das ganze Dasein Israels, des auserwählten Volkes nach seiner natürlichen und geistigen Seite zu bestimmen, es in allen Richtungen und Interessen zu durchziehen, insbesondere den endlichen Willen zu erfüllen, so daß dieser in all' seinen Strebungen nur der Reflex des heiligen göttlichen Willens werden soll. Concreter spricht sich dieser Zweck dahin aus: das Gesetz sei gegeben, das Leben nach allen Momenten zu heiligen: „Ich bin heilig, darum sollt auch ihr heilig sein" — Zum geheiligten Leben ist der Mensch von Anbeginn erschaffen, Heiligung bezweckt alle und jede Vorkehrung, die nach der Abkehr des Menschen von Gott getroffen wird; denn nur insofern das Leben ein geheiligtes ist, oder noch zu werden die Keime in sich trägt, d. h. insofern es noch mit Gott, der Quelle alles Lebens zusammenhängt, ist von Leben überhaupt noch eine Vorstellung möglich; ohne Gott sein ist gleich ohne Leben sein. Darum kann, weil das Gesetz die Heiligung und damit die wahre Lebensvermittlung anstrebt, in der universalen Anschauung des heil. Paulus von dem Ziel und der Bestimmung des Gesetzes gesagt werden: es sei gegeben zum Leben, εἰς ζωην[1]). Zu diesem Zweck ist das Gesetz an Israel erlassen; dieser Zweck ist der seinem Wesen immanente und darin wird es von Seite des Volkes auch anerkannt. Auf dieses Ziel hin ist die Vollziehung des Gesammtinhaltes gerichtet, die es in Form eines Bündnisses zwischen Jehova und sich gelobt[2]). — Der subjective Charakter dieses Bündnisses, als geschlossen durch freies Eingehen des Volkswillens, sowie sein objectiver Inhalt, der unmittelbare Ausspruch des göttlichen Willens, sind an sich die höchsten und sichersten

1) Röm. 8. 10.
2) Exod. 19, 5.

Garantieen für die thätliche Ausführung des Zweckes. Diese Momente werden aber zufolge des pädagogischen Charakters des Gesetzes temporär erweitert und unterstützt, theils durch die, die Sanction des Bundes begleitenden Umstände, theils durch die in Aussicht gestellten Folgen. — Jehova, dessen Wille fortan als höchstes und einziges Gesetz gelten soll, ist der Herr Himmels und der Erde, der die Elemente und ihre Kräfte in seiner Hand trägt; dieß tritt besonders bei der Offenbarung der Quinteſſenz des Ganzen, des Dekalogs, als Thatsache vor die Augen des Volkes. — Sofern dann weiters das Volk Ziel und Zweck des Gesetzes im Auge behält, gewinnt es eine glückliche Existenz. Das gesetzliche Thun bewirkt Harmonie zwischen dem Gesetz und der Welt; das ist der Segen der Vergeltung, mit welchem der göttliche Wille die, welche ihn in Ausführung bringen, belohnt; sie haben Frieden im Lande, und der Sieg, auch über den überlegenen Feind, ist ihnen gewiß. Unlust aber am Gesetze, Trägheit in seiner Ausführung oder gar Widersetzlichkeit erwirken den Fluch des Unglücks. Unfrieden und Schwert trifft die Verächter, sie sind die Beute eines jeden, auch des geringen Feindes. Mit dieser Drohung eröffnet sich die Gesetzgebung [1]) und schließt sich mit deren nachdrucksamster Hervorhebung [2]).

Was so theils als Verheißung, theils als Drohung ausgesprochen ist, erfüllt sich sowohl während der Dauer der Gesetzgebung selbst, als im Verlauf der ganzen Geschichte. In der Nation bleibt damit das Bewußtsein wach erhalten von einer fortgehenden allgemeinen und besondern gerechten Vergeltung, von einem steten göttlichen Gerichte in der Zeit und in der Gegenwart. Die Erweckung dieses Bewußtseins ist so ein weiteres Moment in der Teleologie des Gesetzes; die

1) Exod. 19. 16. flg. 20, 5. 6. Lev. 26, 3, 12, 14. 41 und 42 u. a.

2) Deut. 28. zur größten Steigerung in V. 63 sich hebend: Und es wird geschehen, sowie Jehova über euch sich freute, euch Gutes zu thun und euch zu mehren; ebenso wird Jehova sich über euch freuen, euch zu Grund zu richten und euch zu vertilgen.

mit Rücksicht auf Festhaltung des höchsten Zweckes pädagogisch getroffenen Maßregeln erscheinen gerechtfertigt, indem aus ihnen ein das in der Idee des Gesetzes teleologisch bestimmte Bewußtsein mitbedingendes Moment resultirt. Der Wille wird in Festhaltung des im Gesetze ausgesprochenen Zieles gekräftigt, — dieses Ziel, die Heiligung mittelbar verwirklicht — durch das Vorhandensein des Bewußtseins von dem jederzeit sich vollziehenden Gerichte. Nur wenn diese Rücksicht außer Acht gelassen wird, können jene in der teleologischen Dialektik nothwendig gesetzten Vermittlungspunkte Veranlassung geben, die Moralität des Mosaismus zu beanstanden. Hierüber wurde zu Ende des vorigen Abschnittes das Nähere bemerkt, wie dort auch gesagt worden ist, daß der Charakter der Moralität in positiver Weise durch das Gesetz selbst auch dadurch gewahrt werde, daß in ihm das Gebot der Liebe [1]) vorkomme. Durch dieses Gebot wird in gleicher Weise auch die Teleologie des Gesetzes real: Liebe ist negativ Lostrennung von allen selbstischen, sündhaften Banden, positiv rückhaltslose Hingabe und Einigung mit Gott, durch Beides aber identisch mit Heiligung; und so gilt schon auf alttestamentlichem Standpunkt: die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes [2]), sowie sie auch das Endziel aller Verkündigung [3]) des Gesetzes ist [4]). — Dieses ist das Ziel, wohin das Gesetz den Menschen führen will: — Heiligung des Lebens in der Totalität aller seiner Momente; — die Liebe als Alles beherrschendes Princip — oder welche Formel man immer dafür wählen mag. — Der bis dahin gewürdigte teleologische Charakter des Gesetzes kommt diesem zu, so weit es selbst als etwas für sich und in sich Bestehendes, in seiner objectiven Geltung gefaßt werden muß. Der ganze

---

1) Deut. 6, 5. u. a.

2) πληρωμα του νομου ἡ ἀγαπη Röm. 13. 10.

3) τελος της παραγγελιας.

4) I Tim. 1, 5.

alte Bund, sowie jede seiner besondern Institutionen sind ihrem Wesen und ihrer Bestimmung gemäß, Erziehungsmittel der religiösen Entwicklung zu sein, in der nothwendigen unmittelbaren Beziehung anzuerkennen und zu begreifen, welche sie zu denen haben, für welche sie eigentlich da waren. Es kann und muß dieß geschehen, ohne Negirung oder nur Verkümmerung des wesentlichen Zusammenhanges und der symbolischen und typologischen Bedeutung, welche sich nach einem höhern allgemeinern Standpunkt zwischen dem alten und neuen Testamente herausstellt. Ist das Wesen des A. B. bis auf die tiefste Wurzel in seinem Fürsichsein erkannt und begriffen, so ist er es auch in seinem (— mit Rücksicht auf die Bedürfnisse des gefallenen Geschlechtes) unvollkommenen Charakter und seiner bloß vorübergehenden Bestimmung. Ist im Vorigen der teleologischen Seite des Gesetzes nach ersterer Beziehung Rechnung getragen worden, so soll das Folgende die Beleuchtung des zweiten Gesichtspunktes versuchen.

2) Um hiefür eine sichere Grundlage zu gewinnen, ist eine historische Vorfrage nothwendig, die Frage nämlich: in wie weit die vom Gesetz als Zweck gesetzte Ordnung des innern und äußern Lebens verwirklicht worden sei? — Die hierauf erfolgende Antwort wird eine weitere Frage veranlassen, von welcher aus die weitere Betrachtung der teleologischen Seite sich wieder aufnehmen wird, und zwar nach ihrer allgemeinen absoluten Geltung.

Die durch den Bund zum Volk Gottes berufene Nation bewährt sich in Treue gegen das theokratische Verhältniß bis in die Zeit Samuels; das Leben entwickelt sich unter der Macht der leitenden Gottesidee, das religiöse (gesetzliche) Bewußtsein ist das starke Band der Einheit unter den durch ihre Verwandtschaft nur lose mit einander zusammenhängenden Stämmen; die[1]) gebotene Vertheilung des Landes wird

1) Num. 26, 51—56.

14.[1]) Davon ist dann nothwendige Folge, daß durch des Gesetzes Werke Niemand vor Gott gerecht wird[2]). — Weit entfernt, daß das Gesetz in dem, der es zu befolgen trachtet, die *δικαιοσυνη* bewirkt, — unmöglich durch die Beschaffenheit der beiden hiebei thätigen Faktoren: des Menschen, der im Zustande der Sünde sich befindet, des Gesetzes, dem die davon befreiende und erlösende Kraft abgeht — wurde das Gesetz vielmehr Veranlassung zur Vermehrung des thätlichen Sündigens[3]) — indem an den gesetzlichen Verboten, welche das Böse erst als Böses zum Bewußtsein bringen, die im Menschen vorhandene Sinnlichkeit zur Begierlichkeit aufgeregt wird[4]). Die *παθηματα* und *ἐπιθυμιαι*[5]) entstehen, in Folge der angegebenen Wechselwirkung zwischen Sinnlichkeit und Gesetz[6]). — Dadurch hat aber das Gesetz den Menschen zum Bewußtsein der Sünde gebracht[7]), und zwar in zweifacher Weise, objectiv: an seinen Geboten und Verboten wird offenbar, was die Sünde sei und worin sie bestehe; subjectiv: das Gesetz wirkt auch die Kenntniß von der Sünde im Menschen, von der Sündhaftigkeit der Menschennatur, indem eben die in dieser liegende Sinnlichkeit dem Gesetze gegenüber erwacht und so der Widerstreit gegen das Göttliche zum Bewußtsein kommt. — Dadurch aber, daß in dieser Weise das Gesetz die Kenntniß der Sünde bewirkt hat, hat es sein letztes und höchstes Ziel erreicht, dadurch ist es Erzieher zu Christus[8]) geworden, womit seine Teleo-

---

1) Vgl. Dr. A. Maier zu Röm. II, 20. in dessen Abhandlung im 1. Hefte des 15. Bandes dieser Zeitschrift.

2) *ἐξ ἐργων νομου οὐ δικαιωθησεται πασα σαρξ.* — Gal. 3, 10 und 11. Röm. 3, 20.

3) Röm. 7, 7.

4) Röm. 7, 7.

5) Gal. 5, 24.

6) Maier a. a. O.

7) *δια γαρ νομου ἐπιγνωσις ἁμαρτιας* Röm. 3, 20.

8) *παιδαγωγος εἰς Χριστον.* Gal. 3, 24.

sehr das Volk dem erhabenen Ziele ferne geblieben ist, und immer ferner gerückt werde, das wie Grundidee des Gesetzes, so Grundideal des auserwählten Volkes ist!

Was sich im Großen, in nationaler und volksthümlicher Beziehung zeigt, das kommt auch im Leben des Individuums zu Tage; der Widerspruch gegen das theokratische Prinzip macht sich bei ihm als Gegensatz zwischen dem eigenen Herzen und Willen und zwischen der Forderung der göttlichen Heiligkeit geltend. Immer mächtiger findet der Einzelne sein Bewußtsein ergriffen von dem Gefühl der Unangemessenheit seines erscheinenden zur Idee des gesetzlichen Lebens. Das Gesetz seinerseits gebietet und verbietet, droht Strafe und verspricht Belohnung, ohne jedoch zur Freude und Lust zu erheben, ohne Kraft zur Befolgung mitzutheilen; vielmehr erblickt der menschliche Wille, zu dem es herantritt, in ihm etwas ihm Anderes, Fremdes, Beschränkendes, zu dem er sich in ein schroff gegensätzliches Verhältniß gesetzt sieht[1]). — Es fragt sich nun nach dem Grund dieses Mißverhältnisses, dieser mächtigen, Alles durchdringenden Dissonanz? Dieser Grund liegt in der Beschaffenheit der Menschennatur, diese findet sich nehmlich im Zustand der Unerlöstheit, im Zustand der Sünde; in Folge dessen widerstrebt die Sinnlichkeit den Anforderungen des Gesetzes, erzeugt Unlust gegen das Göttliche[2]). Das gesetzliche Wirken, zu dem sich der Mensch noch erschwingt ist unvollkommen, und zwar wie extensiv: indem die Gesetzerfüllung überall nur theilweise und ohne Stetigkeit geschieht, ebenso auch intensiv: es fehlt bei der That die rechte moralische Gesinnung, sie ist nicht aus Liebe zum Guten oder Verabscheuung des Bösen hervorgegangen, sondern der Hinblick auf bevorstehenden Lohn oder Strafe hat sie erzeugt, ihr Thun daher ἔργα νεκρα Hebr. 6, 1. 9,

1) Die Belege hiezu besonders in den Psalmen und vielen Aussprüchen der Propheten.

2) Römer Kap 7.

14.[1]) Davon ist dann nothwendige Folge, daß durch des Gesetzes Werke Niemand vor Gott gerecht wird[2]). — Weit entfernt, daß das Gesetz in dem, der es zu befolgen trachtet, die *δικαιοσυνη* bewirkt, — unmöglich durch die Beschaffenheit der beiden hiebei thätigen Faktoren: des Menschen, der im Zustande der Sünde sich befindet, des Gesetzes, dem die davon befreiende und erlösende Kraft abgeht — wurde das Gesetz vielmehr Veranlassung zur Vermehrung des thätlichen Sündigens[3]) — indem an den gesetzlichen Verboten, welche das Böse erst als Böses zum Bewußtsein bringen, die im Menschen vorhandene Sinnlichkeit zur Begierlichkeit aufgeregt wird[4]). Die *παθηματα* und *ἐπιθυμιαι*[5]) entstehen, in Folge der angegebenen Wechselwirkung zwischen Sinnlichkeit und Gesetz[6]). — Dadurch hat aber das Gesetz den Menschen zum Bewußtsein der Sünde gebracht[7]), und zwar in zweifacher Weise, objectiv: an seinen Geboten und Verboten wird offenbar, was die Sünde sei und worin sie bestehe; subjectiv: das Gesetz wirkt auch die Kenntniß von der Sünde im Menschen, von der Sündhaftigkeit der Menschennatur, indem eben die in dieser liegende Sinnlichkeit dem Gesetze gegenüber erwacht und so der Widerstreit gegen das Göttliche zum Bewußtsein kommt. — Dadurch aber, daß in dieser Weise das Gesetz die Kenntniß der Sünde bewirkt hat, hat es sein letztes und höchstes Ziel erreicht, dadurch ist es Erzieher zu Christus[8]) geworden, womit seine Teleo-

---

1) Vgl. Dr. A. Maier zu Röm. II, 20. in dessen Abhandlung im 1. Hefte des 15. Bandes dieser Zeitschrift.
2) *ἐξ ἐργων νομου οὐ δικαιωθησεται πασα σαρξ.* — Gal. 3, 10 und 11. Röm. 3, 20.
3) Röm. 7, 7.
4) Röm. 7, 7.
5) Gal. 5, 24.
6) Maier a. a. O.
7) *δια γαρ νομου ἐπιγνωσις ἁμαρτιας* Röm. 3, 20.
8) *παιδαγωγος εἰς Χριστον*, Gal. 3, 24.

logie im allgemeinen und absoluten Sinne zum Abschluß gekommen ist. Es ist dasjenige vermittelt, was mit ebenso richtigem als wichtigem Blick in das Innere der jüdischen Nation und Geschichte als das Grundelement des jüdischen Lebens bezeichnet worden: Die stete Anschauung der Sünde[1]). Der durch die ἐπιγνωσις ἁμαρτιας im Menschen bewirkte Zustand giebt nun die Antwort auf die Paulinische Frage: Was ist denn also Bedeutung und Zweck des Gesetzes?[2]) Mit der Erkenntniß der Sünde ist zugleich das Bewußtsein und das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit gesetzt, und da dieses innerhalb des gesetzlichen Lebens nie zur Befriedigung kommt, sofort die Sehnsucht und das Verlangen nach anderwärtiger höherer Hülfe erregt, damit aber die Aufnahme der Erlösungsgrade und die wirkliche Erlösung vorbereitet, das Gesetz zum παιδαγωγος εἰς χριστον geworden.

Was überhaupt vom alten Bunde und vom Gesetze gilt, das findet auf letzteres besonders in teleologischer Beziehung seine Anwendung: „Wie der äußere Mensch ein Typus des innern Menschen, wie das alte Urgesetz der Patriarchen mit allen ihren Begebenheiten ein Vorbild des Gesetzes am Sinai und der Schicksale des Volkes Israel darstellt, ebenso ist in dem Gesetz vom Sinai und in der Geschichte des Volkes Gottes die Kirche Christi sammt der ganzen Zukunft bis zu dem Ende der Tage vorgebildet.

Die Geheimnisse der göttlichen Führung, die einstige Erlösung, die Heiligung, die endliche Verklärung und Wiederbringung der Dinge sind hier alle in mystischen Figuren angedeutet. Wenn daher mit der Gesetzgebung auf Sinai und der Gründung des äußern Reiches Gottes die alten Weissa-

1) Staudenmaier, Geist des Christenthums, I, 125. Desselben: theolog. Encyklopädie, I. Theil S. 368. § 509. Geist der göttlichen Offenbarung, S. 179 ff.

2) τι οὖν ὁ νομος; Gal. 3, 19.

halt seiner Willensbestimmung setzend. Dieses aus dem Grundprincip der Theokratie folgende Verhältniß ist auch im Besondern noch ausgesprochen, so in Stellen wie Lev. 25, 55.: „Mein sind die Söhne Israels, die Knechte sind meine Knechte;“ und oft wiederkehrend: „Ich bin euer Gott, ihr seid mein Volk.“ Seinen freien Willen behauptet das Individuum nur in der freithätigen Eingebung und Unterwerfung unter dieses Abhängigkeitsverhältniß zu Jehova, sowie in dem getreuen Beharren in demselben. — Insofern das Wesen der persönlichen Freiheit darin gefunden wird, den eigenen Willen zu wollen und zum innern Inhalt seiner selbst zu machen, um so in sich selbst und in seiner einfachen Beziehung auf sich, sich als Person zu wissen und zu besitzen, in seiner Innerlichkeit und Unendlichkeit den Quell der Freiheit zu haben[1]), hat der Hebräer keine persönliche Freiheit, von dieser ist ihm nur die formale Seite geblieben. Dazu kommt noch, daß dasjenige, was er als Inhalt seines Wollens aufzunehmen hat, ihm als ein Anderes, Entgegenstehendes und Fremdes gegenüber tritt und zwar, weil göttlicher Wille, mit Nothwendigkeit. Was aber so als zwingende Nothwendigkeit erscheint, ist in seinem Zwecke angesehen Befreiung. — Wie im Großen das Volk dadurch, daß es sich Jehova hingegeben, vom Druck der Völker befreit und glücklich gemacht worden, so auch das Individuum. Das Volk und der Einzelne ist ein Zögling Jehova's, der Zwang und die Nothwendigkeit, mit welcher sich das Subject dem entgegen tretenden höhern Willen Gottes hinzugeben hat, ist die nothwendige Vermittlung zum Wiedererschluß seines wahren Wesens, zur Gewinnung seines höhern Selbst. Das Gesetz will Wiederherstellung der Persönlichkeit in der Idee; Befreiung von den Störungen, die hierin eingetreten sind; Befreiung der Intelligenz von Aberglauben, Unglauben u. s. w. — Befreiung des Willens von dem verkehrten Ob-

1) Bauer, a. a. O. S. 178.

ject seiner bisherigen Bestimmung; es will sich selbst, den göttlichen Willen, im Menschen real machen in Durchheiligung seines ganzen Wesens. Zu diesem Zweck muß aber der beschränkte sündhafte Wille sich aufgeben an den absoluten, heiligen, um so in seiner Idee sich wieder zu gewinnen. Das Gesetz also, weit entfernt, die persönliche Freiheit zu beschränken oder aufzuheben, ist vom religiösen und allein wahren Standpunkt eine Erziehungsanstalt zur höchsten Freiheit.

Hiezu ist nun jeder Israelite berufen und einer hat den andern nach der in dieser hohen Bestimmung liegenden Würde anzuerkennen und zu achten, woraus nothwendig folgt, daß die Persönlichkeit des Andern nie zur Sache herabgewürdigt werden darf. Kein Israelite darf zum Leibeigenen gemacht werden. „Meine Knechte sind Alle, spricht Jehova, die ich ausgeführt habe aus dem Lande Aegypten; sie sollen nicht als Sclaven verkauft werden"[1]). Ist darum ein Angehöriger des Bundesvolkes durch zufällige Verwicklung des Lebens seiner Freiheit verlustig gegangen, so hat dieses ungesetzliche Verhältniß wieder aufzuhören: „Wenn dein Bruder, ein Hebräer oder eine Hebräerin, an dich verkauft wird, und er dir gedient hat sechs Jahre, so sollst du ihn im siebenten (Sabbath—) Jahre frei lassen von dir, und du sollst ihn nicht leer entlassen" u.s.w.[2]) — Das Gesetz, der Bund mit Jehova ist der Vorzug der auserwählten Nation, welche er sich als seinen Zweck gesetzt hat. Wie alle darin verbürgten Rechte, so ist auch die freie Persönlichkeit ein partikulares Vorrecht Israels, daher: „Willst du leibeigene Knechte und Mägde haben, so kaufe sie von den Völkern, die um euch her sind"[3]). Die Sclaven von daher dürfen vererbt werden auf die Söhne, denen es zusteht, sie

1) Lev. 25, 42.
2) Deut. 15, 12. ff.
3) Lev. 25, 44.

[redacted]

ewig Sclaven sein zu lassen[1]), diese Verordnung scheint auf den ersten Anblick so recht das Gepräge des starren Partikularismus an sich zu tragen und das Moment der Geistigkeit, der höhere religiöse Charakter des Gesetzes hierin gänzlich aufgehoben. — Die pädagogische Seite des Gesetzes macht es nothwendig, daß im Volke das Bewußtsein des Vorzuges und der hohen Würde gegenüber andern Völkern in allen Beziehungen aufrecht und lebendig erhalten werde; zur Ausführung der als Ziel gesetzten hohen Bestimmung ist ferner nöthig, daß die Nation in ihrer Integrität nach den Stämmen und Geschlechtern gewahrt werde; dadurch findet nun Beides seine Begründung, sowohl das Verbot, daß ein Hebräer bleibend in Sclaverei gerathe, wie daß die persönliche Freiheit ein Prärogativ Israels sein soll. Ist hierdurch das Gesetz mit Rücksicht auf seinen bestimmten theokratischen Zweck gerechtfertigt, so ist anderseits auch in diesem Kreise sein höherer ethischer Charakter nicht aufgehoben, sondern wie in allen Sphären hinlänglich gewahrt. — Der Begriff des Sclaven im hebräischen Sinne ist von vorneherein ein ganz anderer, als der im Sinne des ganzen übrigen Alterthums[2]), wo der Sclave nicht mehr als Mensch und Bruder geachtet wird, gegen den man noch Pflichten der Liebe und Gerechtigkeit hat, sondern wo er rein als Sache gilt, die als solche nur zum Gebrauch und Nutzen eines Andern da ist. Diese die Menschheit entehrende Form der Sclaverei ist im Geiste des Gesetzes auch gegen den Ausländer unmöglich; es trägt an seiner Spitze die Lehre von dem Einen Gott, der Alle erschaffen, mit dem Alle verbunden sind, der als Elohim auch der Gott der Völker ist. — Das Gesetz anerkennt die menschliche Berechtigung auch des Leibeigenen und respectirt ihn als solchen, der frei sein kann.

---

1) Ibid. V. 46.

2) Möhler, gesammelte Schriften und Aufsätze, II. Bd. S. 54 ff. — Der Begriff des Sclaven nach Aristoteles. S. 64.

ject seiner bisherigen Bestimmung; es will sich selbst, den göttlichen Willen, im Menschen real machen in Durchheiligung seines ganzen Wesens. Zu diesem Zweck muß aber der beschränkte sündhafte Wille sich aufgeben an den absoluten, heiligen, um so in seiner Idee sich wieder zu gewinnen. Das Gesetz also, weit entfernt, die persönliche Freiheit zu beschränken oder aufzuheben, ist vom religiösen und allein wahren Standpunkt eine Erziehungsanstalt zur höchsten Freiheit.

Hiezu ist nun jeder Israelite berufen und einer hat den andern nach der in dieser hohen Bestimmung liegenden Würde anzuerkennen und zu achten, woraus nothwendig folgt, daß die Persönlichkeit des Andern nie zur Sache herabgewürdigt werden darf. Kein Israelite darf zum Leibeigenen gemacht werden. „Meine Knechte sind Alle, spricht Jehova, die ich ausgeführt habe aus dem Lande Aegypten; sie sollen nicht als Sclaven verkauft werden“[1]). Ist darum ein Angehöriger des Bundesvolkes durch zufällige Verwicklung des Lebens seiner Freiheit verlustig gegangen, so hat dieses ungesetzliche Verhältniß wieder aufzuhören: „Wenn dein Bruder, ein Hebräer oder eine Hebräerin, an dich verkauft wird, und er dir gedient hat sechs Jahre, so sollst du ihn im siebenten (Sabbath —) Jahre frei lassen von dir, und du sollst ihn nicht leer entlassen“ u. s. w.[2]) — Das Gesetz, der Bund mit Jehova ist der Vorzug der auserwählten Nation, welche er sich als seinen Zweck gesetzt hat. Wie alle darin verbürgten Rechte, so ist auch die freie Persönlichkeit ein partikulares Vorrecht Israels, daher: „Willst du leibeigene Knechte und Mägde haben, so kaufe sie von den Völkern, die um euch her sind“[3]). Die Sclaven von daher dürfen vererbt werden auf die Söhne, denen es zusteht, sie

1) Lev. 25, 42.
2) Deut. 15, 12 f.
3) Lev. 25, 44.

ewig Sclaven sein zu lassen[1]), diese Verordnung scheint auf den ersten Anblick so recht das Gepräge des starren Partikularismus an sich zu tragen und das Moment der Geistigkeit, der höhere religiöse Charakter des Gesetzes hierin gänzlich aufgehoben. — Die pädagogische Seite des Gesetzes macht es nothwendig, daß im Volke das Bewußtsein des Vorzuges und der hohen Würde gegenüber andern Völkern in allen Beziehungen aufrecht und lebendig erhalten werde; zur Ausführung der als Ziel gesetzten hohen Bestimmung ist ferner nöthig, daß die Nation in ihrer Integrität nach den Stämmen und Geschlechtern gewahrt werde; dadurch findet nun Beides seine Begründung, sowohl das Verbot, daß ein Hebräer bleibend in Sclaverei gerathe, wie daß die persönliche Freiheit ein Prärogativ Israels sein soll. Ist hierdurch das Gesetz mit Rücksicht auf seinen bestimmten theokratischen Zweck gerechtfertigt, so ist anderseits auch in diesem Kreise sein höherer ethischer Charakter nicht aufgehoben, sondern wie in allen Sphären hinlänglich gewahrt. — Der Begriff des Sclaven im hebräischen Sinne ist von vorneherein ein ganz anderer, als der im Sinne des ganzen übrigen Alterthums[2]), wo der Sclave nicht mehr als Mensch und Bruder geachtet wird, gegen den man noch Pflichten der Liebe und Gerechtigkeit hat, sondern wo er rein als Sache gilt, die als solche nur zum Gebrauch und Nutzen eines Andern da ist. Diese die Menschheit entehrende Form der Sclaverei ist im Geiste des Gesetzes auch gegen den Ausländer unmöglich; es trägt an seiner Spitze die Lehre von dem Einen Gott, der Alle erschaffen, mit dem Alle verbunden sind, der als Elohim auch der Gott der Völker ist. — Das Gesetz anerkennt die menschliche Berechtigung auch des Leibeigenen und respectirt ihn als solchen, der frei sein kann.

---

1) Ibid. V. 46.

2) Möhler, gesammelte Schriften und Aufsätze, II. Bd. S. 54 ff. — Der Begriff des Sclaven nach Aristoteles. S. 64.

Durch die Erinnerung, daß Israel auch Knecht in Aegypten war und daß der Herr sein Gott es von dannen erlöset hat[1]), wird es ermahnt, Milde gegen den Sclaven zu üben; auf Tödtung des Sclaven ist Strafe gesetzt[2]), Verletzung und Verstümmelung am Leibe (Aug, Zahn) bringt dem Sclaven Freiheit, sich zur Genugthuung und dem Herrn zur Strafe[3]). Daß das Gesetz auch dem Leibeigenen die Möglichkeit der Freiheit und die Anerkennung der Persönlichkeit sichert, geht endlich aus der weitern Bestimmung hervor, daß der Knecht, der in Israel Zuflucht sucht, seinem Herrn nicht wieder ausgeliefert werden darf[4]); er kann wohnen, wo er will; er hat sich in die Lebenssphäre begeben, wo Jehova herrscht; er hat sich freiwillig dem israelitischen Leben eingefügt, weßwegen bei ihm eine Zuneigung zu dem höhern Princip desselben vorauszusetzen ist[5]).

2. Die Familie.

In der Familie und aus ihr heraus soll das Individuum die Vermittlung des allgemeinen Zweckes anstreben; in der Familie kommt das theokratische Leben zur wirklichen Erscheinung, und nach dieser Beziehung gewinnt selbst der Staat nicht über sie hinaus eine selbstständige Wirklichkeit; das Bestehen des Staates beruht zunächst nur in der formellen Allgemeinheit, daß Alle, nämlich alle Familien und alle Einzelnen in diesen, durch das Gesetz, den Bund mit Jehova, und dadurch unter sich selbst vereinigt sind.

Die Basis, auf welcher die Familie sich aufbaut, ist die Ehe[6]). — Die Ehe nach der gesetzlichen Anschauung ist ein

1) Deut. 24, 18.
2) Exod. 21, 20.
3) Ib. V. 26 und 27.
4) Deut. 23, 15 und 16.
5) Bauer, S. 177
6) Es ist unser Bestreben, überall zunächst nur jene Seiten des gesetzlichen Lebens hervorzuheben, an welchen das religiöse Princip zur Erscheinung kommt.

Abbild und Gegenbild von demjenigen, was die Grundlage der Mosaischen Religion und überhaupt der Existenz Israels bildet, — vom Bunde zwischen Jehova und dem Volk[1]. Das Verhältniß zwischen dem Bund und der Ehe wird aber noch ein engeres als das bloß abbildliche dadurch, daß ersterer nach außen und nach innen bedingt und geregelt ist durch die leibliche Abstammung, wodurch die rechtmäßige eheliche Nachkommenschaft um so höhere Wichtigkeit und Bedeutung erhalten mußte.

Das Gesetz stellt sich in seinen Bestimmungen über die Ehe auf den Standpunkt, wie er dießfalls seit der durch die Sünde eingetretenen Störung geworden war. Nach der ursprünglich göttlich getroffenen Einrichtung[2] ist das Weib die Genossin des Mannes, er erkennt an ihr Fleisch von seinem Fleische und Bein von seinem Bein, — er setzt sie durchweg dem eigenen Ich gleich[3]. Die Sünde störte dieses gleichmäßige Verhältniß; nicht mehr die gleichberechtigte Persönlichkeit, sondern das Geschlechtsverhältniß bildet fortan die Grundlage. Dadurch gerieth das Weib in ein ungehöriges Abhängigkeitsverhältniß, das Geschlechtsleben entartete in Polygamie, deren entehrende Herrschaft sich über alle Völker erstreckte und auch das jüdische Volk ergriff[4]. Viele Sitten und Verhältnisse, die bei den Hebräern sonst so befremdend vorkommen, finden nur darin ihre Erklärung. In

---

1) Ueber die weitere Ausführung dieses abbildlichen Verhältnisses zwischen dem Bund und der Ehe vgl. Bähr, Symbolik des Mosaischen Cultus, II. Bd. S. 441 ff.

2) Gen. 1. 27.

3) Ib. 2. 22—24.

4) Das Entstehen der Polygamie ist bloß äußerlich aufgefaßt, wenn man mit Kalthoff (Handbuch der hebräischen Alterthümer, § 60. S. 352 ff.) als Ursachen davon folgende Drei angibt: „der allmählig eingerissene Luxus der Mächtigern, das wärmere Klima des Orients, und vorzüglich die Furcht, kinderlos bleiben zu müssen, verbunden mit dem sehnlichsten Wunsche nach Nachkommenschaft."

dieser Zuständlichkeit trifft das Gesetz das Volk und kommt zu ihm mit dem Zwecke der Heiligung. Aber es kann das Volk nicht schaffen, es kann nur sein Ideal aussprechen und als hellen Spiegel in allen Sitten und Bestrebungen hinhalten. Was es als tiefgewurzelte, mit dem Leben verwachsene Sitte vorfindet, hat es wo möglich berichtigt, und wo es nicht anders konnte, erlaubt (aber nie befohlen), auf geheimem Wege zu beschränken suchend, was die vom himmlischen Lichte noch nicht durchweichte Herzenshärte[1]) und die so nahen Beispiele der Erzväter selbst nicht aufzuheben gestatten mochte. Die völlige Restituirung dieses Institutes konnte erst durch die im Christenthum eingetretene zweite Schöpfung bewirkt werden; auch hier bleibt der alte Bund auf der Stufe der Vorbereitung stehen.

Im Besondern wollen wir nun die Bestimmungen berühren, durch welche das Gesetz in Gegensatz tritt zu Störungen, die sich als Mächte im Volksleben vorfinden, die es in der bezeichneten Weise zu beschränken sucht, ohne sie völlig zu überwinden, wobei aber doch sein höherer ethischer Charakter sich ausprägt.

Die Stellung, welche das Weib in der Ehe einnimmt, ist bedingt durch die Anschauung, nach welcher überhaupt seine Persönlichkeit vom Gesetze anerkannt wird. Das Weib wird an sich als frei betrachtet; auch die Hebräerin, wenn sie Leibeigene geworden, muß wie der Mann im 7. Jahre wieder frei werden[2]). Dagegen erweist sich aber die Sitte als Widerspruch und hierin an der allgemein orientalischen, sündig verkehrten Anschauung participirend. — Die gewöhnliche Art in die Ehe zu geben, ist Kauf, das Mädchen von Seite des Vaters als Sache betrachtet[3]). Selbst in ihrem unmittelbar religiösen Verhältniß ist das Weib nicht in all-

1) Matth. 19, 8.
2) Deut. 15, 17. Exod. 21, 8—10. u. a.
3) Exod. 22, 16 und 17.

weg frei; die Tochter kann Gelübde machen, aber nur wenn der Vater sie stillschweigend bestätigt, sie lösen [1]). Dasselbe ist bei den Gelübden der Frau [2]). In der Ehe selbst kann der Mann den Bund auflösen, das Weib dagegen nicht [3]); letztres hat nicht einmal das Recht auf Scheidung anzutragen. Der Mann erscheint überhaupt als der allein berechtigte Theil, er hat unbedingtes Recht über den andern zu gebieten und kann fordern, daß ihm dieser allein angehöre; schon aus eifersüchtigem Argwohn kann er ihr den Reinigungseid zuschieben [4]), ohne daß die Frau, auch wenn sie unschuldig ist, sich gegen ihn beschweren darf; die Frau hat gewissermaßen gar kein Recht dazu eifersüchtig zu sein.

Näher angesehen ist das Bisherige doch mehr äußerlich rechtlicher Natur, wogegen das Gesetz seine ethische Würde durch weitere Verordnungen aufrecht hält. — Ehescheidung, Connivenz gegen Vielweiberei u. s. w. — wodurch das persönliche Recht der Frau gefährdet wird, sind nur gestattet, nicht geboten. Dagegen tritt mit positivem Nachdruck eine andere, und zwar als Hauptseite die hervor, daß die Frau bei aller äußern Rechtsbeschränktheit in einem hohen Grade in ethischer Beziehung als freie Person gilt. Ihr ist eine außerordentliche moralische Zurechnungsfähigkeit zuerkannt, sie hat zu wachen über die Integrität der Ehe, indem ihr das Moment der ehelichen Keuschheit überantwortet ist [5]). Es stellen sich darum Forderungen an die Jungfrau schon als Verlobte; versündigt sie sich als solche mit einem Dritten, so trifft Beide Steinigung [6]). Jungfräuliche Reinigkeit liegt durchaus im Willen des Gesetzes, dafür wird die Braut verantwortlich gemacht beim Beginne der Ehe, wo sie in

1) Num. 30, 4—6.
2) Ibid. 5 und 6 V.
3) Deut. 24, 1.
4) Num. 5, 12—31.
5) Bauer, S. 190.
6) Deut. 22, 23 und 24.

äußerlich rechtlicher Beziehung sonst fast ganz willenlos erscheint; sie muß als Jungfrau befunden werden, wer dieser Forderung nicht genügt, wird vor den Thüren des väterlichen Hauses, das sie nicht als Jungfrau verlassen, gesteinigt [1]. Beim Ehebruch legt sich das Hauptgewicht auf die Frau; Ehebruch ist nach der Bestimmung des Gesetzes nur dann, wenn die Ehefrau sich mit einem Andern außer ihrem Manne fleischlich vergangen hat. Die Sünde ändert sich dadurch nicht, ob der Mitsünder selbst Gatte sei oder nicht, beide haben die Ehe gebrochen, nämlich die Ehe des gefallenen Weibes mit ihrem Manne. Der Ehemann kann die Ehe mit seiner eigenen Frau gar nicht brechen, er kann sich durch Beischlaf mit andern versündigen, dieß betrifft nur sein persönliches Verhältniß zum Gesetz, das Recht seiner Frau bleibt dadurch ungekränkt, ihre Ehe ist nicht gebrochen. Nur wenn er sich mit der Frau eines Andern versündigt, — „und wer die Ehe bricht mit dem Weibe eines Mannes; wer die Ehe bricht mit dem Weibe seines Nächsten [2]" — ist er Ehebrecher, in Bezug auf die Ehe der Mitsünderin [3], — und soll getödtet werden (Ib.). — Die Frau dagegen trifft bei bloßem Verdacht die schrecklichste Drohung und die Verwünschungen des Reinigungseides.

Was die im Gesetze geduldete polygamistische Alterirung betrifft, so ist dabei nicht abzusehen, daß doch nur die Monogamie als allein rechtmäßig anerkannt wird. So konnte schon durch das Gebot, der künftige König „soll auch nicht viele Weiber haben, damit sein Herz nicht abweiche" u. s. w. [4]) dem denkenden Israeliten der Geist des Gesetzes in dieser ganzen Sphäre nicht verborgen bleiben. Wie nur die eigentliche Ehefrau im Besitze der Rechte als solcher ist, so wird auch nur bei ihr die verletzte Pflicht entsprechend geahnt;

1) Deut. 22, 13—21.
2) Lev. 20, 10.
3) Bauer a. a. O.
4) Deut. 17, 17.

Untreue hat für sie Reinigung[1]), für die Magd bloß Schläge[2]) zu Folge. — Dem scheint entgegen zu laufen, daß die Kinder der Mägde legitim werden. Dieß ergiebt sich aber aus der Bedeutung, welche jeder Familie mit Rücksicht auf die Continuität des Bundes zukömmt. Jede Familie ist berufen, den Fortbestand des Ganzen zu wahren. Der Einzelne muß daher darnach trachten, immer einen Theil des Ganzen zu bilden und in seinen Nachkommen in der Gesammtheit fortzuleben. Der Name eines Mannes soll nicht vertilgt werden in Israel. Darum gilt dem hebräischen Familienbewußtsein als größtes Glück[3]), viele Kinder zu haben und Kinderlosigkeit als Fluch Jehovas und ausdrücklich als Strafe[4]). War die Frau kinderlos, so war durch diese Zufälligkeit die Famile in ihrer Existenz bedroht, wo dann die berührte Nachgiebigkeit eintritt; das theokratische Princip behauptet überall seine Consequenz, aber daneben macht sich eben so stetig das ethische Moment geltend, dessen scheinbare Härten mildernd und nach andern Seiten hin vergeistigend, so auch hier. Wohl darf der Hebräer von fremden Völkern ehelichen[5]), aber streng ausgeschlossen sollen jene sein, deren Einführung einen verpestenden Beischlag unter das Volk gebracht hätte. Es liegt diesem Verbot das das Fremde überhaupt eingränzende Princip zu Grund. Besonders waren Ehebündnisse strenge untersagt mit Kanaanitern, weiterhin mit den Hethitern, Pheresitern, Hevitern, Jebusitern[6]); „denn sie würden deinen Sohn von mir abwendig machen, daß er

1) Lev. 20, 10. Deut. 22, 22.
2) Ib. 19, 20.
3) Psalm 128 3 Wohl ist dir! Dein Weib ist wie ein fruchtreicher Weinstock im Innern deines Hauses; deine Söhne wie Oelbaumpflanzen rings um deinen Tisch. Gen. 16, 5. 29, 31. I. Sam. 2, 1—10. Ps. 113, 9. Jes. 54, 1 und 2. u. a.
4) So z. B. Lev. 20, 21.
5) Deut. 21, 10 ff.
6) Deut. 7, 1 ff.

kratie; damit diese ausgeführt werde, muß vorerst das Volk in seiner Integrität erhalten werden, muß die Stämmezahl bleiben. Um aber diesen Bestand zu sichern, muß jeder Stamm den zugewiesenen Antheil des Bodens dauernd behalten: die Integrität des Volkes knüpft sich so nothwendig an die Integrität des Grundbesitzes.

Der Herr (verheißt das Gesetz) will das Volk bringen in ein Land, wo Milch und Honig, das edelste Erzeugniß des Pflanzen- und Thierreichs, in Strömen fließt [1]). Das schöne Gebiet zwischen den großen Strömen Euphrat und Nil soll sein Eigenthum werden [2]); dieses Land sollen sie erobern und die Einwohner daraus vertreiben [3]). Die Grundlage der Theokratie sollte rein, von fremden Einflüssen unberührt sein [4]). Ruben, Gad und halb Manasse erhalten als Hirten das von Milch triefende Gilead [5]). Das Land über dem Jordan, an Honig, Korn und Obst reich, ward nach dem Loos den übrigen neun und halben Stämmen beschieden [6]). Der dazwischen liegende Strom soll die Verbrüderung nicht aufheben. Nach dieser allgemeinen Abgränzung folgt die besondere Einweisung nach Stämmen, Geschlechtern, Familien (nach damaliger Zählung auf 61730 sich belaufend [7]).

Dieses ganze zugewiesene Gebiet soll behufs der Lösung der großen Aufgabe ungeschmälert, aber auch unerweitert bleiben. Nicht Erweiterung und Eroberung, sondern innere geistige Blüthe und Fülle sollte es sein, wodurch sich Israel als das auserwählte Volk bekundet. Darum sollte (um nur Eines des Nähern zu berühren) der etwaige König kein Er-

1) Exod. 3, 7 und 8.
2) Num. 34, 1—12.
3) Exod. 23, 31.
4) Deut. 7, 1—6.
5) Num. 32. 33 ff
6) Ibid. 34, 13—15.
7) Num. 26, 51 und 56.

[redacted]

oberer sein, er darf keine Reiterei halten[1]). Zur Beschirmung des gebirgigen, vielseitig unangreifbaren Landes ist der Landmann hinlänglich. Ganz im hohen Geiste dieses Gebots wurde der herrschsüchtige Versuch des edelsten Königs über Israel, das Reich in ein Soldatenreich umzugestalten, durch schwere Demüthigung bestraft[2]). Ausdrücklich mahnt das Gesetz, die nahe liegenden und darum um so eher zur Eroberung reizenden Länder Esau's, Moabs und Ammon's in Ruhe zu lassen, auch nicht einen Fuß breit werde ihnen der Herr von ihrem Lande geben[3]). — Wie nach Außen unerweitert, so soll nach Innen das Land unverändert in dem Stande verbleiben, in den es Jehova selbst versetzt. Liegt der Grund hievon in der theokratischen Bestimmung, so ist der höher liegende von dieser selbst der, daß Jehova Herr des Landes ist: „Mein ist das Land, Fremdlinge und Beisassen seid ihr bei mir[4]). Ich bin Jehova, euer Gott, der euch aus dem Lande Aegypten ausgeführt, um euch das Land Kanaan zu geben, um euer Gott zu sein[5])." Dieses Bewußtsein der Oberherrlichkeit Jehova's auch über den basischen Besitz ist ein integrirendes Moment im specifisch theokratischen Grundbewußtsein des Hebräers, wie dessen Wahrung und Lebendigerhaltung auch durch Lehre und Symbole im staatlichen und religiösen Leben (— Weihung der Erstlinge, Zehnten, Opfergaben, Sabbath- und Jubeljahr u. v. a.) kräftig gewahrt wird.

Wie nun der Besitz im Ganzen, so darf er auch im Einzelnen nicht gestört werden; der Hausvater an der zwischen Familie und Besitz bestehenden Einheit nichts ändern; rechtskräftiger Eigenthümer, der zu Solchem befugt wäre, ist ja bloß Jehova. Um die Integrität des Familienbesitzes

1) Deut. 17, 16.
2) Gügler, hl. Kunst, II., 339. — 2 Sam. 24, 1—15.
3) Deut. 2, 4, 5, 9 ff.
4) Lev. 25, 23.
5) Ibid. V. 38.

zu sichern, bekommt darum die heirathende Tochter keine Mitgift (vgl. oben), der Erb- und Familienacker ist unveräußerlich. Ist durch Noth eine Veräußerung geschehen, so darf dieß nicht für die Dauer so bleiben, das Gesetz hat hier bestimmte Vorkehr getroffen, durch das Sabbath- und besonders durch das Jubel - Jobel - jahr, welche neben ihrer religiösen und symbolischen Bedeutsamkeit, vorzugsweise aus dem specifisch theokratischen Princip hervorgehende Institute sind. Durch diese Anordnungen ist die feierliche Anerkennung der Oberherrlichkeit Jehova's in äußerlich sichtbarer Weise ausgedrückt; weiterhin die Wiederherstellung und Erneuung aller Verhältnisse in ihrer Integrität.

Das Sabbathjahr ist dies in geringerem Maaße zunächst nur dadurch, daß es Erlaßjahr[1]) ist, indem der Gläubiger in diesem Jahre seinen Schuldner nicht mahnen und drängen, sondern Erlassung zukommen lassen soll. Im vollen Sinne ist es aber das Jobeljahr: „ein Jobeljahr soll es sein, da ihr, ein Jeglicher zurückkehret zu seinem Eigenthum, und ein Jeglicher zu seinem Geschlechte zurückkehret[2]). Alle Störungen, die während 50 Jahren in die Verhältnisse der Personen und des Besitzes gedrungen waren, werden aufgehoben, das gesammte Volksleben wieder geboren und zur Angemessenheit mit dem göttlichen Willen zurückgeführt[3]); die Zeit der **restitutio in integrum** für die ganze Theokratie.

Das Gesetz, das in dieser Weise die Integrität des Besitzes im Ganzen und Großen dauernd wahrt und sichert, hat auch gegen partiellere Gefährdungen Vorkehr getroffen, deren noch mit Wenigem gedacht werden soll. Es ist strenge unter-

---

1) Deut. 15, 2. 9.

2) Lev. 25, 10.

3) Hug. Das Gesetz vom Jubeljahr enthält „den einfachen Gedanken, in jedem halben Jahrhunderte eine Wiedergeburt des ganzen Staates zu bewerkstelligen“ u. s. w. — Zeitschrift für die Geistl. des Erzb. I. Heft. S. 31.

[redacted]

sagt, die Gränzsteine zu verrücken [1]; Beschädigung des Ackers oder der Saaten durch Vieh oder Feldbrand muß gewissenhaft ersetzt werden [2]; Fruchtbäume des Andern sollen selbst mitten im Kriegsgetümmel geschont werden [3]. Im allgemeinen Sinne ist gegen Beeinträchtigung des Eigenthums schon durch den Dekalog vorgekehrt: du sollst nicht stehlen [4]; ja schon das bloße Gelüsten nach fremdem Gute ist verboten [5].

Die Familie soll mit dem ihr zugewiesenen Besitz in Einheit erhalten werden, sie selbst kann sich darum nicht trennen, weil außer ihr keine Möglichkeit der Subsistenz gegeben ist, so z. B. wenn der Sohn sich verheirathet, kann er das väterliche Haus nicht verlassen. Wird nach dem Tode des Vaters das Familiengut durch die erbenden Söhne getheilt, so werden sie doch, auch nach der Theilung als Ein Haus betrachtet, an dessen Spitze der Erstgeborne, als „Haupt“ steht, und dem zwei Drittheile des Erbes zufallen [6].

Kommt das Prinzip: Familie und Besitz sollen nicht getrennt werden, dadurch in Gefahr, daß der Vater keine Söhne zurückläßt, so verlangt das Gesetz, daß die (sonst nicht erbenden) Töchter eintreten. Dieß Recht ist ein schon von früher her bestehendes, auf welches hin nun die Töchter Zelophchads ihr Verlangen gründeten [7]. Hiebei könnte aber dennoch das Princip der Besitzerhaltung der Familie alterirt werden durch Heirath außerhalb des Stammes, daher ist verordnet: „Sie (die Töchter Zelophch.) mögen zu Weibern werden, wie es gut ist in ihren Augen, nur sollen sie in dem Geschlechte ihres väterlichen Stammes zu Weibern wer-

1) Deut. 19, 14.
2) Exod. 22, 4 ff.
3) Deut. 20, 19.
4) Exod. 20, 15.
5) Ib. 17. und Deut. 5, 21.
6) Deut. 21, 17.
7) Num. 27, 1—5.

den, damit kein Erbeigenthum der Söhne Israels von einem Stamme zum andern übergehe... Jeder von den Stämmen der Söhne Israels soll an seinem Erbeigenthum hängen[1])". „Sie thaten, wie Jehova dem Moses geboten und sie wurden die Weiber der Söhne ihrer Vaters-Brüder". Der, welcher eine solche Erbtochter heirathet, darf aber die Kinder nicht als die seinigen und als die Erhalter seines Stammes betrachten, denn es soll ja der Stammname der Frau erhalten werden. — Das Bestreben, die Integrität der Familie und ihres Grundbesitzes zu erhalten, tritt noch in stärkerem Maaße hervor durch das Institut der Levirats-Ehe, welche bei den Hebräern darin besteht, daß der Bruder des kinderlos verstorbenen Bruders die hinterlassene Wittwe wieder heirathen muß, einzig in der Absicht, um einen Sohn mit der Wittwe zu zeugen, auf daß „der Name (des Verstorbenen) nicht ausgetilgt werde aus Israel[2])". Das Gesetz scheint durch diese Verordnung, von der darin liegenden natürlichen Härte ganz abgesehen, mit sich selbst in Widerspruch zu kommen, da es anderwärts so strenge gegen Heirathen zwischen nahen Verwandten ist. — Will man nun dießfalls eine Rechtfertigung nicht in der Festhaltung des über allen Beziehungen schwebenden theokratischen Princips unmittelbar finden, so ist eine solche doch insofern nicht zu verkennen, als durch die theokratische Rücksicht eine althergebrachte und als solche nicht zu verdrängende Volkssitte gehoben und vergeistigt erscheint. Was oben im Allgemeinen über die Accomodationen bemerkt worden, zu welchen sich das Gesetz in Ordnung der ehelichen Verhältnisse herbeilasse, hat seine Geltung auch hier: die Leviratsehe ist nicht geboten als schlechthin nothwendig, sie ist nur als Volkssitte anerkannt, als Akt der Pietät gegen den eigenen Stamm empfohlen. Dieses erhellt noch aus dem Verhalten gegen den, der sich der Pflichtehe

1) Num. 36, 6 ff. V. 11.
2) Deut. 25, 5—10.

etwa weigert. Sonst so strenge gegen im Gebiete des Familienheiligthums Frevelnde bestätigt es in diesem Falle nur die Strafe, welche der Volkswille auferlegt [1]).

Haben wir im Bisherigen zu zeigen versucht, wie die Idee des Gesetzes zur Ausführung komme in dem, was Heerd und Grundlage des gesammten bürgerlichen und staatlichen Lebens ist, in der Familie und einigen an sie sich anreihenden Verhältnissen, — die vorzüglicheren der um den Menschen herum sich legenden Beziehungen, — so werfen wir im Folgenden noch einen Blick darauf, wie das Gesetz sein Verhalten zu dem unter ihm Liegenden, zur Natur regelt. Auch hierin offenbart sich der charakteristische Vorzug vor allen andern Religionen der alten Welt. Die mosaische Religion erhebt den Menschen über die Natur, die übrigen erheben mehr oder weniger die Natur über den Menschen, jene in gröbererer oder feinerer Weise vergöttlichend. Die mosaische Anschauung der Natur ist bedingt durch die Lehre von Gott, der als der Eine persönliche und heilige unendlich über der Welt steht, und zwar ist er als das Letztere nicht in der Weise gefaßt, daß die göttliche Heiligkeit unmittelbar mit der göttlichen Negativität zusammenfallend gedacht wäre. Gott als der Heilige gegen alles Endliche, Lebendige sich rein negativ verhaltend [2]); was auch von einer Seite zugestanden wird, nach welcher jener Begriff der göttlichen Heiligkeit in der vormosaischen Zeit der herrschende gewesen [3]), im Mosaismus aber diese Abstractheit abgelegt und durch eigene innere Consequenz zu concreter Bestimmtheit sich fortgebildet habe, indem sie jetzt als Negation der Negation erscheine, d. h. als Negation alles dessen, was innerhalb des Endlichen selbst wieder im engern Sinne als Endlichkeit sich

---

1) Deut. 25, 7—10.

2) Hierüber zu vergleichen, was im I. Abschnitt bemerkt worden ist, die göttliche Heiligkeit in ihrer Bezugsetzung zur Welt.

3) Planck a. a. O. S. 31 und 32.

bezeichnen läßt, sei es nun in sinnlicher oder geistiger Beziehung. — Letztre Ausdrucksweise können wir zu der unsrigen machen, ohne jedoch mit dem übereinzustimmen, was als ihrem Inhalt vorangehende und diesen bedingende Entwicklung angenommen worden ist. Nach der gesetzlichen Anschauung tritt das Göttliche allerdings vielfach in negative Beziehung zum Natürlichen sowohl als zum (endlich) Geistigen; aber wie früher bemerkt wurde, daß es' letztres nur deßwegen negire (z. B. den endl. persönlichen Willen in seiner Stellung zum Gesetz), um es in seiner Idee wieder zu poniren, so ist es in gleicher Weise auch mit der Negation des Natürlichen. Letztre Seite muß nur stärker hervortreten, weil in Folge der Sünde die Stellung zum Natürlichen gerade die am meisten verkehrte und es selbst die größte Klippe geworden war, an welche sich bei allen Völkern das Geistige gebrochen hat.

Der Mosaismus ist weit entfernt wie von Identificirung Gottes und der Welt, ebenso von einer abstracten Trennung Beider. Ein persönlicher Gott steht über der Welt, Er ist aber auch in der Welt, sie durchdringend und belebend mit seinem allmächtigen Odem, aber er ist nicht Eins mit ihr; die Natur giebt vielmehr von ihm Zeugniß, wird seine Offenbarung und gewinnt so in ihrem Verhältniß zu Gott ideale, ethische Bedeutung, während ihr das Heidenthum eine reale Bedeutung zuerkannte.

Dieses ist die im Gesetze herrschende Grundanschauung über das fragliche Verhältniß, und wie sie dem individuellen Bewußtsein als Totalanschauung nahe gelegt wird, so werden auf ihrer Grundlage auch die einzelnen Beziehungen geordnet, in welche der Mensch zum Natürlichen sich gesetzt findet.

Der Mensch, das Ebenbild dessen, der als Schöpfer und Herr der Natur über ihr steht, behauptet diese Würde auch der Natur gegenüber; diese Stellung darf er aber nicht mißbrauchen; nach dem hohen Bild des paradiesischen Stammvaters soll er vielmehr voll freier Milde und Güte in der

[redacted]

Natur dastehen, streben diese zu sich emporzuziehen, um auch an ihr die Heiligung, zu welcher er berufen ist, zu sinnbilden. Die Natur wird darum auch Gegenstand der Sorge und Pflege des Gesetzes, welches sie schützt gegen Vernichtung und Verderbung durch egoistische Interessen.

Diese Sorge kehrt sich gegen die dem Menschen am nächsten stehende Natur, gegen seinen eigenen Leib. Diesen, das Gebild der Hand Gottes und Träger seines Odems, soll der Israelit durch kein Trauermal[1]), nicht durch entstellenden Haarschnitt verunstalten[2]); den Leib entwürdigend ist das Anziehen der Kleider des andern Geschlechts[3]), ist „ein Gräuel vor Jehova". Die Kleidung selbst sei würdig und ernst, entweder nur wollen oder leinen[4]).

Das Gesetz wendet sich schützend gegen die Thierwelt: Am Sabbath und Sabbathjahre soll der Ochs und der Esel die Ruhe mitgenießen[5]); dem Dreschochsen, der an der Nahrung mitarbeitet, soll kein Korb angelegt werden[6]); die Vermischung der Thiergattungen ist verboten[7]); das an den Menschen geknüpfte, dienstwillige Thier darf nicht verstümmelt, verschnitten[8]); das edle nicht neben das unedle, das schwache nicht neben das starke, der Ochs und der Esel nicht zugleich vor den Pflug gespannt werden[9]). Das zarte Lamm sollst du nicht schlachten, so lange es säugt[10]). Von dem Vogelnest an dem Wege mochte man zwar die Brut, oder die Eier nehmen, die Mutter aber sollte man fliegen lassen, „auf daß

1) Lev. 19, 28. Deut. 14, 1.
2) Lev. 19, 27.
3) Deut. 22, 5.
4) Ibid. V. 11. Lev. 19, 19.
5) Exod. 23, 12.
6) Deut. 25, 4.
7) Lev. 19, 19.
8) Ibid. 22, 24.
9) Deut. 22, 10.
10) Exod. 23, 19. 34, 26.

es dir wohlgehe und du lange lebest[1]." Aber nicht bloß der Härte gegen die ihm unterworfene Thierwelt soll sich der Mensch enthalten, sondern er soll königlichen Sinnes Milde gegen sie üben: den verirrten Ochsen, das verirrte Schaaf soll er zur verlornen Krippe zurückführen[2]. Dem Lastthier, das seiner Bürde erlegen, soll er aufhelfen[3]). Aber auch die anorganische Natur soll dem Volke Gottes, durch religiöse Beziehung geweiht und gehoben, bedeutungsvoll werden. — Das Land, der Boden ist die materielle Grundlage der Volksexistenz, Israel soll ein ackerbauendes Volk werden, Ackerbau (neben Viehzucht) die materielle Basis für die Ausgestaltung der Theokratie.— Der Boden ist heilig durch den, dem er angehört; um Jehova's willen soll das Land Ruhe feiern am Sabbatjahr, das daher Brachjahr ist[4]). — Es ist verboten, auf denselben Acker zugleich verschiedene Saaten zu säen, im Weinberge mancherlei Pflanzungen zu ziehen[5]). — Ueberall zeigt sich das Gesetz als weises, heiliges, alle schönen Keime und Knospen der Menschennatur sorgsam vor Kälte und Härte bewahrend, durch religiöse Beziehung Alles weihend, durch Heiligung das Menschliche erlösend und so die wahre Humanität begründend!

Wie die Natur Gegenstand der Sorge des Gesetzes ist, so ist sie von der andern Seite — in Folge der Stellung, in welche der creatürliche Geist durch den Abfall zu ihr getreten ist — Gegenstand, gegen den sich das Gesetz negativ und warnend verhält. — Der Abschnitt über die Gotteslehre des Gesetzes hat gezeigt, wie strenge die Geistigkeit Gottes gegenüber der Creatur gewahrt werde, wie streng es alle Beziehungen zum Creatürlichen abschneidet, wodurch im Geringsten das Unendliche in das Endliche herabgezogen und

1) Deut. 22, 6. 7.
2) Deut. 22, 1.
3) Ib. 4. u v. a.
4) Lev. 25, 4. ff.
5) Lev. 19, 19. Deut. 22, 9 und 10.

getheilt werden könnte. — Gott steht als absoluter Geist und als absolut Heiliger über aller Creatur, diese, auch in ihren vollkommensten Hervorbringungen, darf nicht einmal als Bild des Göttlichen dienen, geschweige in der Art mit diesem verwechselt werden, daß ihm selbst im entferntesten göttliche Verehrung zukäme. Strenges Verbot alles Bilder- und Naturdienstes.

Die Natur ist aber weiter vielfach in eine unwahre Stellung gekommen, sofern sie in directe Beziehung zum Menschen als solchem tritt. — Der Mosaismus ist weit entfernt von der manichäischen Anschauung, als sei die Natur an sich das Sinnliche und als solches auch das Böse; aber die Sünde hatte ihre Folge auch für die Natur, in der Weise, daß sie in dieser den Sitz aufgeschlagen, sie zerrüttet und verdorben hat. Mit Rücksicht hierauf zeigt sich das Gesetz als Negation des Natürlichen.

Der Mensch ist berufen, mit Johova „dem Heiligen" in Verbindung zu treten und darin erhalten zu werden, und er ist dieses nach der Totalität seines Wesens; der Mosaismus wie das ganze Alterthum betrachtet den Menschen als ein Ganzes [1]), die abstracte Trennung in leibliche und geistige, oder unsichtbare Natur ist ihm fremd. In Folge dieser Totalanschauung erscheint das Sündliche nicht als bloß Einer Seite des menschlichen Wesens, der innern unsichtbaren angehörig, sondern nothwendig dem Ganzen eigen, also auch der leiblichen Natur. Daraus ergibt sich nun die negative Stellung, in welche der Mensch zu der ihm am nächsten liegenden Beziehung der Natur, zu seiner eigenen gesetzt wird. — Das Sündliche, wie es dieser Seite seines Daseins innewohnt, kommt besonders in den geschlechtlichen Verhältnissen, gewissen Krankheiten (Aussatz) sowie im Tod, Fäulniß und Verwesung zur Erscheinung. Das Eintreten dieser Verhältnisse hat zur Folge Verunreinigung und Befleckung. Diese muß, weil als

1) Vgl. Bähr, a. a. O. II, 463.

Sünde die Verbindung mit Jehova störend und aufhebend, durch Reinigung getilgt werden, so gut als gegen das Sündliche, sofern es als eigentliche Sünde im Innern des Menschen vor sich geht, Opfer angeordet sind, weil eben nach der über den Menschen herrschenden Totalanschauung Beides zur vollen Heiligung gehört. Derselbe Gesichtspunkt gilt für die weitern Beziehungen zur Natur, so insofern diese als Nahrung dient.

Unrein ist in dieser Beziehung überhaupt, was dem gesunden natürlichen Leben zuwiderläuft. So unter den Thieren das Raubthier, weil es sich von andern Thieren nährt, das Schwein wohl hauptsächlich wegen seiner Unreinigkeit, die kriechenden Thiere, namentlich die Schlange, die „auf ihrem Bauche geht und Staub frißt" u. s. w. — Der geistige Zweck ist meist angedeutet, liegt aber immer zu Grund: Ihr sollt nicht davon essen, auf daß ihr nicht unrein werdet, womit in Verbindung steht: Ich bin der Herr, der euch heiligt. Auch sind verboten einzelne Theile der Thiere, worin vorzugsweise das thierische Leben erscheint.

II. Ausführung der Theokratie nach der höhern Seite; der Mensch zu Gott in ein unmittelbares freies Verhältniß gesetzt; Cultus nach seinen verschiedenen Momenten.

Ueber den Zusammenhang und das Verhältniß dieses Theiles mit dem vorigen, dem staatlichen, vgl. oben. Wir nehmen (um den Plan unseres Versuches, wenn auch nicht in allen Theilen erschöpfend, doch nach allen Theilen umfassend zur Ausführung zu bringen) — aus der Menge dessen, wodurch das Gesetz die directe Beziehung des Volkes zu Jehova ordnet und bestimmt, denjenigen Theil heraus, welcher, wie der älteste und allgemeinste, so auch der wichtigste in allen Cultformen ist, — das Opfer. — Für die Feststellung des Opferbegriffs im Mosaischen Cultus ist die Frage nach dem Ursprung der Opfer überhaupt, von keinem unmit-

telbaren Belang. Moses findet das Opfer schon vorhanden; das Gesetz hat daher für dieses Institut, wie für so manches andre nur die Bestimmung, dasselbe zu ordnen, in seiner wahren Bedeutung hinzustellen u. s. f. — Das Opfer treffen wir bei den Patriarchen; Noah dankt durch ein Opfer für die Errettung, und wenn die hl. Schrift schon von Opfern berichtet, welche die Söhne der Stammältern dargebracht haben, so führt sie uns damit auf den Anfang aller Geschichte zurück, den Opfercult als den ältesten Act der Gottesverehrung hinstellend; wie er sich denn auch thatsächlich bei allen Völkern findet.

Die historisch, auch die in der Bibel, sich vorfindenden Opfer führen in Betreff ihres Ursprungs allerdings zu jener Ansicht, welche das Opfer in Folge der zwischen Gott und dem Menschen eingetretenen Entzweiung entstehen läßt; denn so lange die ursprünglich gesetzte Einheit des subjectiven Willens des Menschen mit dem objectiven Willen Gottes bestand, konnte von Opfern nicht die Rede sein; das Verhältniß war hiefür zu innig, denn wo totale Einheit des Willens herrscht, versteht sich die partiale von selbst. Darnach tragen alle Opfer wesentlich den Charakter der Sühne an sich [1]. — Diese Ansicht wird ihrem Wesen nach durch eine andere nicht aufgehoben, sondern als den Gegenstand nicht erschöpfend ergänzt und für den Ausgang und den Beginn der Frage der Anhaltspunkt höher hinauf gerückt. — Gebet und Opfer sind die beiden, der geistigen und sinnlichen Seite des menschlichen Daseins entsprechenden Grundformen, in welchen die Religion als Cult sich vermittelt; ihr Entstehen fällt mit dem Ursprung der Religion überhaupt zusammen, denn so wenig der Mensch vor dem Sündenfall ohne Religion, ohne lebendige Gemeinschaft mit Gott gedacht werden kann, so wenig

1) Vgl. die Abhandlung von Lasaulx: die Sühnopfer der Griechen und Römer, und ihr Verhältniß zu dem Einen auf Golgatha. Würzburg 1841. Seite 4 ff.

auch ohne die Bethätigung derselben, welche Bethätigung sich aber in der besagten Weise kund gibt [1]). Durch die Sünde bekam das Opfer allerdings eine andere Gestalt und zum Theil auch eine andere Bedeutung u. s. f. [2]).

Das Gesetz hat es mit dem der Sünde verfallenen Menschen zu thun, und gerade darin beruht in letzter Beziehung seine ganze Bedeutsamkeit [3]), negativ: alle sündhafte Störung aufzuheben, und positiv: Heiligung zu bewirken; durch alle Gebote und Verbote strebt es diesen Einen und letzten Zweck an. In concreter Weise kommt diese Tendenz im Institut der Opfer zur Erscheinung, ja darin findet sie wie ihre Ergänzung so auch ihre Vollendung. Das Opferinstitut ist daher κατ᾽ἐξοχην eine Heilsanstalt und das Opfer selbst das specifische Heiligungsmittel. Nach dieser Seite hin, eine Auffassung des Opfers zu versuchen, hat sich das Folgende zur Aufgabe gesetzt [4]).

Nach dem wahren hermeneutischen Grundsatz: daß bei der Deutung jedes einzelnen Symbols zunächst von seinem Namen ausgegangen werden müsse, ist zuvörderst die sprachliche Bezeichnung des Gesetzes für die Opfer näher ins Auge zu fassen.

Die allgemeine, für jede Art von Opfer geltende Benennung ist קָרְבָּן für die Gabe des Opfers, und הִקְרִיב für die Handlung des Opfers [5]). Nach der Bedeutung des beiden Bezeichnungen zu Grund liegenden Wortes (קָרַב heran-

---

1) Rössing, liturgische Vorlesungen über die heilige Messe. 1843. Seite 71 flg.

2) Ibidem S. 78.

3) Bedeutsamkeit, wie sie dem Gesetze zukommt, dieses für sich, nach dem ihm eigenthümlichen Wesen begriffen. Vgl. oben in der Teleologie.

4) Wir halten uns hiebei an die Ansichten Bährs, in seinem ausgezeichneten Werke: Symbolik des mosaischen Cultus I. Bd. 1837. II. Bd. 1839.

5) So Lev. 1, 2. 3, 2. 1, 4. 12. u, a.

nahen, sich nähern) ist das Opfer ein solcher Act, durch welchen die Nähe mit und das Nahekommen zu dem, welchem das Opfer gilt, vermittelt werden soll. (In gleicher Weise heißen Lev. 10, 3. 21, 17 die Priester קְרֹבִים, die Nahen und Nahenden, die als solche die Gemeinschaft mit Jehova [durch Darbringung des Opfers] vermitteln.)

Dieser allgemeine, etymologisch deducirte Begriff des Opfers führt auf den nähern so wie auf die Stellung und tiefe Bedeutung des Opfers im Culte und der ganzen Mosaischen Religion. — Der Mensch sucht durch das Opfer die Nähe, die Einheit und Verbindung mit Gott, diese durch die Sünde gestört und aufgehoben wissend; insofern nun jedes Opfer dahin strebt, sie wieder zu vermitteln, den Menschen der ungetheilten, innigen und freien Lebensgemeinschaft mit Gott zurückzugeben, was dadurch geschieht, daß die durch die Trennung, Sünde, bewirkte Schuld durch Darbringung des Opfers gesühnt werden soll, — sind alle Opfer wesentlich Sühnopfer. Dieses zu sein, die Verbindung und Gemeinschaft mit Jehova nach aufgehobener Trennung zu bewirken, ist auch Grundidee des gesetzlichen Opfers. Den „Schlüssel" zur ganzen Mosaischen Opfertheorie bietet dießfalls die Stelle Lev. 17, 11. Der vorausgehende 10. Vers verbietet das Blutessen, der Uebertreter dieses Gebotes ist mit Vertilgung aus dem Volke bedroht: „denn die Seele (נֶפֶשׁ) des Fleisches ist im Blut, und ich habe es euch gegeben zum Altar, zu sühnen (לְכַפֵּר) eure Seelen (נַפְשֹׁתֵיכֶם), denn das Blut sühnt durch die Seele (בַּנֶּפֶשׁ)." Als Zweck und Wirkung des Opferblutes ist also כפר angegeben; כָּפַר heißt decken, bedecken, in der eigentlichen Bedeutung nur im Kal [1]). Im Piel heißt es nach ständigem Sprachgebrauch: sühnen, d. h. das, was die Verbindung und Gemeinschaft mit Gott aufhebt und hindert, zudecken, so daß es so gut als nicht mehr da ist. Unsere Stelle spricht von allem Opfer-

---

1) Gen. 6, 14.

blut überhaupt, zu welcher einzelnen Gattung auch sonst das Opfer gehören mag; die Idee der Sühne ist daher dem Opfer als solchem eine nothwendig inhärirende, nicht bloß dem eigentlichen Sühn- und Schuldopfer.

Der Zweck des Opfers, die Sühne, wird in der Stelle weiter dahin bestimmt, daß gesagt wird, von wem das Sühnen ausgeht und auf wen es sich beziehe: Sie geht aus von Jehova: „Ich habe es euch gegeben, Ich habe die Sühne an das Blut geknüpft." — Das Object der Sühne aber ist der Mensch, die Seele des Menschen in ihrem sündigen Zustand. Wo immer von Sühne im Verhältniß zwischen Gott und Mensch die Rede ist, geht diese von Gott aus [1]); Gott allein, der die ursprüngliche Lebensordnung gesetzt hat, vermag die gestörte wieder herzustellen, im Einzelnen wie im großen Ganzen der göttlichen Heilsordnung. „Das Blut sühnt" (in obiger St.) aber nur, weil es Gott auf den Altar gegeben und als Mittel zur Wiederherstellung der Vereinigung geordnet hat.

Die Sühne geschieht durch das Blut [2]); das Blut ist

---

1) Jerem. 18, 23. Nehem 3, 37. Ps. 85, 3. 32, 1. u v. a.

2) Daraus ergibt sich die Stellung, welche das Mosaische Opfer in der historisch vor sich gegangenen Succession des Opfers einnimmt. Die erste Form, in welcher das Opfer erscheint, ist daß der Sünder das verwirkte Leben selbst freiwillig als Opfer darbringt. 2) Durch die wesentliche Lebensgemeinschaft, in welcher alle Menschen zu einander stehen, ist es möglich, daß einer für und statt des andern gegeben wird, und zwar hat dieß um so größere Wirksamkeit, wenn es freiwillig und ein Opfer der Unschuld ist. Beispiele dieser Art führt auch die hl. Schrift an II Kön. 3, 27. 17, 31. II Chron. 28, 3 33, 6. Jes. 19, 5. 32, 35. Jerem. 7, 32. u. s. w. 3) Ist einmal die ursprüngliche Idee der Hingabe des Lebens selbst mit dessen Träger, dem vergossenen Blute vertauscht, so kann, weil das substanzielle Leben, die Blutseele in allen Lebendigen dieselbe ist, die anima vicaria eines Thierlebens statt der bessern eines Menschenlebens als ἀντιψυχον zur Versöhnung gegeben werden. Lasaulx a. a. O. S. 6, 7. 11, 14. flg.

das Wichtigste bei der Opferhandlung [1]); die Stelle begründet aber noch weiter, warum und wie die Sühne durch das Blut geschieht. — Das Blut sühnt deßwegen, weil der נפש in ihm ist, die sühnende Kraft liegt also im נפש. Wie nun die Sühne ausgeht von dem נפש, der dem Opferblut inwohnt, so ist anderseits auch wieder der נפש, der נ׳ des Opfernden nämlich, der gesühnt werden soll. So treten also der נ׳ des Opferblutes und der נ׳ des Opfernden einander gegenüber und treten in sichtliche Beziehung zu einander, es fragt sich darum nach dem Wesen des einen wie des andern und nach dem hieraus für das Opfer sich ergebenden Verhältniß beider. נֶפֶשׁ ist dem Hebräer im Menschen wie im Thiere das animalische Lebensprincip, Leben überhaupt [2]), der נ׳ im Menschen ist aber noch etwas Höheres, er ist der Sitz und das Princip alles dessen, was im N. T. ἐπιθυμια genannt wird. Diese aber ist nicht rein, daher ist es auch nicht der Sitz und die Quelle, von der sie ausgeht, נ׳ erscheint demnach als Geburts- und Werkstätte der Sünde; durch den נ׳ daher und in Folge des Einflusses, den er auf Leib und Geist übt, kommt der Mensch in den Zustand der Trennung von dem absolut heiligen Gott. Die Sünde entsteht näher dadurch, daß der subjective Wille des Menschen dem objectiven Willen Gottes, seinem heiligen Gesetze, sich entgegenstellt, das Sündhafte ist das verkehrt Selbstische, נ׳ demnach das Princip der Selbstheit, des Egoismus (das Wort נ׳ auch sprachlich für das Pronomen selbst gebraucht, z. B. Hiob 9, 21.) Das Opfer wird also dadurch Mittel, die Trennung aufzuheben und die Gemeinschaft mit Gott wieder zu bewirken, daß dasjenige, was die Trennung veranlaßt, das selbstische Princip, der נ׳ im Menschen bedeckt, d. h. der Gegensatz vernichtet wird. Aber es entsteht nun die weitere Frage, die Frage nach dem Wesen des נ׳ im Opferblut, wie dieser die

---

1) Χωρις αἱματεκχυσιας οὐ γινεται ἀφεσις Hebr. 9, 22.
2) Exod. 21, 23. Deut. 24, 6. u. a.

Sühne des נ׳ des Opfernden bewirken könne. — Das Opfer wird durch das Verhältniß, in welches die beiden נ׳ zu einander treten, zu einem symbolisch-sacramentalischen Act; symbolisch, indem der נ׳ des Opferblutes dem נ׳ des Opfernden parallelisirt wird; sacramentalisch, indem der erstre Sühn- und Heilmittel für den letztern wird. Näher besteht nun das Symbolische darin, daß das Dar- oder Nahebringen הקריב des נ׳ im Opferblut Symbol von dem Dar- und Nahebringen des opfernden נ׳ an Jehova den Heiligen ist; das Aufgeben des Thier-Lebens im Opfer sinnbildet, daß das seelische, selbstische und als solches Gott gegensätzliche Leben aufgegeben werden, d. h. sterben soll; das Aufgeben an Jehova den Heiligen ist aber nicht etwas bloß Negatives, sondern ein Streben, welches zum Leben wird. Der Tod des selbstischen ist die nothwendige Bedingung des geheiligten Lebens. Der נ׳ des Opferblutes tritt zu dem נ׳ des Opfernden in ein gewissermaßen stellvertretendes Verhältniß, aber die Stellvertretung ist nicht eine reale, sondern nur eine symbolische, so daß das, was das Opfer will und soll, nur dann wirklich wird, wenn es dieses im Opfernden geworden. Das Symbolische ist aber nur ein, und zwar das mehr negative, subjective Moment beim Opfer, dieses gelangt zu seinem vollen Wesen erst durch das objective und positive Moment: die Auf- und Annahme von Seiten Jehovas, die in dem sich Hingebenden erfolgende Heiligung; — darin besteht der sacramentale Charakter des Opfers. Das Gesetz hebt dieses Moment dadurch hervor, daß es heißt: Ich (אני), Jehova, habe es euch gegeben, zu sühnen eure Seelen. Es fragt sich nun, wie dem Blute der sacramentale Charakter zukomme? Das, was die Heiligung bewirken soll, muß ein anderes sein, als der zu Sühnende, denn als solcher ist er ja eben sündhaft und von der Verbindung mit Gott ausgeschlossen, die Heiligung zu bewirken unfähig; wie er selbst sich nicht heiligen kann, so vermag er auch nicht das Heiligungsmittel zu wählen und zu bestimmen. Dieses geschieht von Gott

(Ich habe es gegeben). Das Sühnmittel muß weiter zwar ein Anderes, aber nicht ein Fremdes sein, sondern in einem Wirkungsverhältniß zum Sühnenden stehen, ein ihm irgend wie Verwandtes, Homogenes sein: — daher das Gebot, daß der 'נ nur wieder durch einen 'נ gesühnt werden könne. Freilich ist der sühnende 'נ der eines Thieres, der als solcher mit dem zu sühnenden Object, der ethisch befleckten Menschenseele, in keinem innern Zusammenhange steht [1]; — dieß ist begründet in dem Wesen der alttestamentlichen Oekonomie. Wie in Allem, so trägt sie auch im Cultus und hier besonders in dem Kernpunkte, im Opfer, den Charakter des Aeußerlichen, Symbolischen an sich, was aber auf das Höhere, Geistige hinweist. Vom absoluten Standpunkt des Christenthums bewirkt darum das gesetzliche Opfer nur äußere Heiligung und Reinigung [2]. Das wahre und vollkommene Sühnmittel ist das Blut Christi, auf welches das alttestamentliche Opfer eine prophetische Hinweisung ist.

Nach dem Bisherigen beruht die Centralkraft des Opfers im Blute, „das Blut sühnt;“ nun kennt aber das Gesetz außer dem blutigen noch unblutige Opfer. Die Bedeutung, welche diesen im Verhältniß zum erstern zukommt, ist eine untergeordnete, das blutige Opfer supplirende. Die nähere Begründung hierüber, Bähr, Symbolik u. s. w. II. Theil, pag. 191 und 215 flg.

Die Grundidee des Opfers: Aufhebung der durch die Sünde gesetzten Trennung, Verbindung und Gemeinschaft mit Gott, Heiligung zu wirken, muß auch in dem, wodurch das Opfer selbst äußerlich wird und sich vermittelt, sich ausprägen: in dem Material und in dem mit der Darbringung verbundenen Ritus. Das Gesetz, das Wort Jehova's, kennt nichts Zufälliges und Willkürliches; alle Bestimmungen wurzeln in

---

1) Daher ἀδυνατον, αἱμα ταυρων και τραγων ἀφαιρειν ἁμαρτιας Hebr. 10, 4.

2) καθαροτης της σαρκος Hebr. 9, 13.

demselben Einen geistigen Prinkip, von welchem aus gewürdigt sie als nothwendige Momente des Ganzen ihre Bedeutsamkeit gewinnen.

Das Opfermaterial scheidet sich nach den Opfern und besteht demnach aus animalischen und vegetabilischen Stoffen. Die opferfähigen Thiere sind vom Gesetze bestimmt angegeben; sie dürfen nur aus der Gattung der הַבְּהֵמָה, der zahmen Thiere[1]) gewählt werden; die Gattung selbst wird auf בָּקָר Rindvieh, und צאן Kleinvieh beschränkt[2]), letzteres begreift[3]) Schafe und Ziegen. Als Substitut dürfen auch Tauben, aber entweder Turtel- oder junge Tauben gebraucht werden[4]).

Als vegetabilische Opfer werden genommen: Getreide, Oel und Wein; für das Einzelne gelten noch mancherlei Bestimmungen. — Dem Opfer werden als besondere Zugaben noch beigegeben: Salz und Weihrauch.

Die für das Opfer bestimmten drei Thiergattungen sind die eigentlichen Repräsentanten der israelitischen Viehzucht, in gleicher Weise bilden die drei vegetabilischen Stoffe die wichtigsten Landeserzeugnisse von Palästina, sie repräsentiren also die Agricultur; diese und die Viehzucht bilden die materielle Basis der Theokratie, den eigentlichen Besitzstand des Volkes, das wodurch seine Existenz gesichert ist. Abgesehen nun davon, daß durch die Wahl des Opfermaterials aus den beiden Hauptrepräsentanten des Volkseigenthums auch das Materielle in den religiösen Kreis gezogen — das theokratische Princip auch in diesem Gebiet ausgeführt — erscheint; so trifft das in der Festsetzung des Opfermaterials sich zeigende Princip ganz mit der Grundidee des Opfers überhaupt zusammen. Das Opfer ist (von seiner subjectiven Seite) die

---

1) Lev. 11, 2. flg
2) Lev. 1, 2. 3, 1. 9, 2. 4, 3. u. s. w.
3) Lev. 1, 2. 5, 10. 22, 19. a.
4) Lev. 1, 14.

Hingabe des Selbstischen, des eigenen נפש, der selbstsüchtig sich von Gott abgekehrt und die Verbindung mit ihm aufgehoben hat. Es ist oben gesagt worden, daß das, was symbolisch als Sühnmittel substituirt wird, müsse zwar ein Anderes, aber nicht ein absolut Anderes, Fremdes, sondern dem Opfernden möglichst Nahes und Verwandtes sein. Dieß kommt nur zu seinem Recht durch das gesetzlich bestimmte Material. Was der Hebräer außer dem eigenen sündigen und darum zu sühnenden Selbst, gleichsam als zweites Selbst besitzt, was den Gesammtkreis von dem ausmacht, was sein eigen, woran seine Existenz geknüpft ist, das Höchste und Werthvollste das er nur bringen kann, da ja sein eigener ל eben dadurch erst wieder seine Bedeutung gewinnen soll; — das bietet er durch die, dieß Alles in seiner Totalität repräsentirenden, Gaben dar. — Hingabe des Selbst ist die nothwendige Bedingung zur Aufhebung der Trennung und zur neuen Vermittlung der Lebensgemeinschaft (Heiligung) mit Gott.

Wie in der Wahl des Materials, so objectivirt sich die eine Grundidee auch in der Bestimmung über dessen Beschaffenheit. Das, was Heiligung vermitteln soll, muß in allen Beziehungen das Gepräge des Vollkommenen und Reinen an sich tragen. Bezüglich des Alters ist das Thier dann opferfähig, wenn es leiblich vollkommen geworden; zu jung, ist es unreif, zu alt, ist die Kraft geschwunden. Das Opfer muß weiter leiblich fehlerlos sein; die Thiere sollen תְּמִימִם integri, ἄμωμοι sein [1]). Die leibliche Fehlerlosigkeit ist der leibliche Reflex der Heiligkeit, die gewissermaßen leiblich, äußerlich gewordene Heiligkeit; zur Heiligkeit ist aber Alles berufen, was sich innerhalb des Gesetzes bewegt; heilig, d. h. (in diesem Sinne) rein, fehlerfrei müssen aber besonders die Personen, welche „nahen" קְרֹבִים, d. i. mit Gott vermitteln, die Priester, und die Dinge sein, welche der Ver-

1) Die verschiedenen Fehler Lev. 22, 19. 25.

mittlung wegen „nahe gebracht“ werden, קרבנות die Opfer; Opfer und Gaben heißen ja selbst מקדשים [1]).

Bei den vegetabilischen Opfern sind Sauerteig und Honig ausgeschlossen. Der Sauerteig würde die Integrität und Reinheit der Opfergaben stören und sie damit in Widerspruch mit der Grundidee des Opfers bringen, er ist eine in Gährung und damit im Uebergang zur Fäulniß und Corruption begriffene Masse, welche diese Eigenschaft auch andern Vegetabilien mittheilt, mit denen sie vermischt wird. Denselben Grund hat das Verbot des (Trauben-)Honigs, der auch einen corrumpirenden Einfluß ausübt. Durch Nichts soll die Grundbestimmung des Opfers als קרבן und בקדש alterirt werden.

Als besondere Zugaben zum Opfer sind angeordnet: Salz und Weihrauch. Das Salz ist Bundessymbol [2]), das Salz soll beim Opfer immer wieder an den Bund mit Jehova erinnern. Bundessymbol ist aber das Salz wegen seiner erhaltenden, vor Fäulniß und Auflösung bewahrenden Kraft; der Bund soll etwas Stetiges, nie wieder Auflösliches sein. Der Bund Jehova's mit dem Volk ist aber ein Heiligungsbund, auch dafür ist das Salz durch seine reinigende, wie auch heilende Kraft treffendes Symbol. Beides, das Unverwesliche und Reine, gehört zum Begriff des Heiligen: dieses daher nach beiden Seiten vorstellend, wird das Salz zu einem das Wesen des Opfers im Ganzen andeutenden Symbole, weßwegen es auch nicht als einzelner Bestandtheil, sondern als Zugabe zu jedem Opfer geboten ist. — Eine weitere Zugabe zum Opfer ist der Weihrauch. — Durch den Weihrauch, seinen Wohlgeruch wird der Name Gottes symbolisirt; Wohlgeruch verbreiten, räuchern steht daher parallel mit: den Namen Gottes verbreiten, verkündigen, Gott ver-

---

1) Exod. 28, 38.
2) Lev. 2, 13: מֶלַח בְּרִית.

herrlichen und preisen u. s. w.[1]). — Das Opfer ist auch faktische Anerkennung des Namens Jehova's als des Heiligen; das Symbol dieses Namens kann darum dabei nicht mangeln.

Bei der Darbringung des Opfers stellen sich als für die Idee und das Wesen des Opfers bedeutsame Momente heraus: das Bringen des Opfers vor das Zelt des Zeugnisses; das Handauflegen auf den Kopf des Opferthieres, das Tödten desselben, das Verbrennen der Opfergabe.

1) Das Opferthier muß vor die Thüre der Wohnung, vor das Zelt des Zeugnisses (אהל מועד) gebracht werden zum Altar, der vor der Wohnung im Vorhof stand[2]). Nur da darf geopfert werden[3]), denn hier im Zelt des Zeugnisses wohnt Jehova in besonderm Sinne, vorzüglich im besondern Verhältnisse zu Israel; hier offenbart er sich ihm als der Heilige, hier will er auch das Opfer dargebracht. Das Hinbringen des Opfers an diesen Ort ist darum ein offenes Bekenntniß des Einen Jehova und seiner Offenbarung; im Opfer wiederholt sich immer im Kleinen, was durch den Bund im Großen geschah, — stete Wiederholung und Erneuung des Heiligungsbundes; das Wesen dieser Handlung bringt es mit sich, daß sie da geschieht, wo sich Jehova als heilig und heiligend offenbart.

2) Das Handauflegen auf den Kopf des Opferthiers[4]) u. s. w. — hat immer vom Opfernden selbst zu geschehen. Dieser symbolische Act hat sehr verschiedene Deutung erfahren. Sie kommt bei allen Opfergattungen vor, woraus folgt, daß der ihr zu Grund liegende Gedanke ein mit der Grundidee des Opfers selbst zusammenhängender sein muß. — Das Auflegen der Hände von Seite des Opfernden zeigt an, daß

---

1) Bähr, Symbolik, I. Thl. S. 464.
2) Lev. 1, 3. 3. 2. 4, 4. etc.
3) Lev. 17, 1—6.
4) Lev. 1, 4. 3, 2. 8. 13. 4, 4.

das zu Opfernde sein Eigenthum sei; es geschieht auf den Kopf, damit ist die Bestimmung desselben für den Tod ausgedrückt; das Ganze ist also symbolische Bezeichnung des willigen Hingebens des Eigenen an Jehova in den Tod, der Weihung zum Tode für Jehova.

3) Die Tödtung hat ebenfalls nur vom Opfernden selbst zu geschehen; durch diesen Act kommt die durch den vorigen Ritus ausgedrückte Bereitwilligkeit der völligen Hingabe zum Vollzug. Mit der Tödtung vollendet sich die Hingabe, diese geschieht aber zum Behuf der Heiligung; durch den Tod wird das Thier geweiht, geheiligt, so daß Tödten und Heiligen in gewissem Sinne synonym werden. (Der Tod des Erlösers ist die Bedingung der Heils- und Lebensvermittlung für die Welt. Vgl. Joh. 17, 19.) Auf das Schlachten des Opferthiers folgt das Blutsprengen. Das Blut ist das Centrum des Opfers (oben). Es wird gesprengt an den Altar im Vorhof, den Altar im Heiligen, die Caporeth im Allerheiligen; das Sprengen זרק ist ausschließliches Geschäft des Priesters, denn dieser ist als Vermittler der Heiligung, als der, welcher „nahe bringen“ soll, bestimmt. Das Blut stellt (oben) den נפש des Opfernden dar, die Orte, an welche es gesprengt wird, sind Offenbarungsstätten, Stätten, wo Gott sich als der Heilige offenbart, Heiligungsstätten; der 'נ wird zu ihnen „hingebracht“, damit die hier offenbar werdende Heiligkeit Jehovas sich als solche an ihm bewähre und wirksam zeige, ihn heilige, das Sündige an ihm zudecke, sühne. Damit hat der ganze Opferact seine Höhe erreicht — Vermittlung der Gemeinschaft mit Jehova in Folge der Heiligung durch ihn. —

4) Auf diesen, das Opfer seiner Idee nach zum Abschluß bringenden Act folgt noch eine dasselbe auch äußerlich schließende Handlung, — das Verbrennen der Opfergabe. Die Gabe wird vom Feuer verzehrt und so für den Opfernden als Eigenthum völlig vernichtet, dieß ist jedoch nur das untergeordnete, negative Moment; durch das Verbrennen soll zugleich

angedeutet werden, wem sie geweiht werde, welches ihr Ziel sei. Durch das Feuer steigt sie auf zu Jehova — dieses positive Moment des Actes hat sich durch die Benennung ausgedrückt, womit jene Opfergattung bezeichnet wird, bei der ein gänzliches Verbrennen Statt findet. Das Brandopfer heißt עֹלָה, ascensio [1]). — Erst nachdem die Sühne vorausgegangen, konnte die Gabe eine wohlgefällige werden, und als solche zu Jehova aufsteigen.

Wesen, Bedeutung und Zweck des Opfers, wie das Bisherige deren Nachweisung angestrebt hat, kommen dem Opfer als solchem zu. Das Opfer gestattet aber, besonders rücksichtlich des Zweckes verschiedene besondere Beziehungen, und je nachdem diese oder jene vorherrscht, wird es selbst ein specielles; dieses wird es zunächst in vierfacher Weise: als Brand-, Dank-, Sünd- und Schuldopfer; an welche sich noch einzelne besonders modificirte Opferhandlungen (Bundes- oder Weiheopfer, Eiferopfer u. s. w.) anschließen. Eine weitere Verfolgung des vorgeführten Allgemeinen auch in diesen Besonderungen liegt nicht mehr im Plan und Willen dieses Versuches.

1) Lev. 14, 20 ff.

II.

Recensionen und Anzeigen.

7.

Die wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre gegen die Einwendungen ihrer neuesten Gegner, mit besonderer Rücksicht auf die Glaubenslehre des Dr. Fr. David Strauß, dargestellt von J. Zukrigl. Wien. Braumüller und Seidel. 1846. 470 S.

Sowohl von Seite der katholischen als von der der protestantischen Literatur ist Strauß der Bekämpfer des Christenthums von tüchtigen Notabilitäten der Gelehrtenwelt siegreich zurückgeschlagen worden, und es ist uns nicht unbekannt, was, das Feld der Exegese und der Bibelkritik angehend, Hug, Ebrard, Wiseler, Adalbert Maier, Tholuk u. a. in diesem Gebiete der Polemik geleistet haben. Man hat erwiesen, daß die Widersprüche in den historischen Evangelienberichten nur scheinbar sind, denn sie lassen sich ausgleichen, und somit kann die Glaubwürdigkeit dieser heil. Urkunden vollkommen gerettet werden.

Allen Gegenbeweisen zum Trotz blieb aber für Strauß bisher immer noch die Ausflucht zu ergreifen übrig: daß eine positive, übernatürliche Offenbarung gar nicht Statt finden könne, und somit auch der Glaube an das Wunder fallen

müsse, weil die Forschungen der modernen Philosophie in Gott kein über- und außerweltliches Wesen erkannt haben. Von dieser letzten Ausflucht aber wurde das angezeigte Buch über die christliche Trinitätslehre hervorgerufen, dessen Verfasser sich die Aufgabe gestellt hat, den Autor des Lebens Jesu: Dr. Strauß, auch auf dogmatischem Gebiete vollständig zu widerlegen, und ihn somit aus seinem letzten Verstecke herauszutreiben, wenn dieß auch nicht ohne bedeutende Vorgänge geschah.

Gott kann nach der wahren speculativen Vernunft weder als Immanenz, noch als Indifferenz oder Synthese der Welt angesehen werden. Zur Transcendenz und Persönlichkeit, zur Ueber- und Außerweltlichkeit Gottes führt aber nur das richtige Verständniß der Organisation der Weltcreatur, oder: auf den wesentlichen Unterschied von Geist und Natur gründet sich der wesentliche Unterschied von Gott und Welt.

Erst dann, wenn Gott als ein selbstbewußtes Sein vor, außer und über der Welt erkannt ist, darf auch die Frage erhoben werden: worin sein absolutes Selbstbewußtsein bestehe? Der Ausgangspunkt aber zu dieser Erkenntniß wird kein anderer, als der creatürliche Geist selber sein, weil nur er im relativen Sein eine eigentliche Ichheit, oder Persönlichkeit ist, und selber in der Schrift, als nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, vorzugsweise dargestellt wird, eben dieser Geist aber wird auch so lange, als ein Aufschluß und Verständigungsmittel' nicht abgewiesen werden können, so lange es wahr ist, daß das Geschöpf als solches den Schöpfer bezeuget.

Somit geht nun der Verfasser aus von den Thatsachen des Selbstbewußtseins, und zeigt, auf diese gestützt, mit voller Klarheit, wie der Monismus, auf dessen Standpunkt sich Strauß gestellt hat, durchaus nicht Stich halten könne. Der Verfasser begründet, nachdem er den Monismus überwunden, den Dualismus als qualitative Wesensverschiedenheit von Geist und Natur. Die große Wichtigkeit dieses

Artikels' ist in der Frage hingestellt: „Ob Strauß oder das Christenthum die Wahrheit hat, dieß hängt von der Entscheidung ab, ob der Monismus oder Dualismus der rechte Standpunkt zur wahren Weltanschauung ist?"

Strauß hat seine volle Zuversicht zum Monismus, und er sucht auch vom Standpunkte desselben die positiven Dogmen des Christenthums aufzulösen, es stellt sich hiedurch zugleich die Gewißheit heraus, daß Strauß nur durch sein Princip des immanenten Pantheismus zur Läugnung der historischen Wahrheit der Evangelienberichte gebracht worden sei. Es wird deutlich gezeigt, wie Strauß, nachdem er sich auf die zuversichtliche Voraussetzung gestützt hat, daß das Hegel'sche System ohne Weiteres die adäquate Darstellung der absoluten Vernunftwissenschaft enthalte, consequenter Weise dahin kommen mußte, die Evangelien als Mythen zu erklären.

Demnach ist es gewiß eine höchst dankbare Arbeit, wenn der Verfasser nachgewiesen, daß der Dualismus, auf welchen das Christenthum mit seinen Dogmen basirt ist, auch vor der Philosophie gerechtfertigt werden könne. Er schlägt zur Begründung des Dualismus einen doppelten Weg ein, den theoretischen und praktischen. Im erstern zeigt er nach dem Vorgange Dr. Günthers u. And., daß es im Bewußtsein des Menschen einen doppelten Denkproceß gebe, wovon der Eine als Resultat den Begriff, der andere die Idee absetzt, welche nothwendig zwei qualitativ verschiedene Lebensprincipe haben müssen, weil sie einander diametral entgegengesetzt sind, mithin nicht aus Einem und demselben Denkprincipe hervorgehen konnten. Der Mensch ist also Synthese von Geist und Natur, denn es kann ja Ein und dasselbe Lebensprincip nicht der Träger von conträr-contradiktorischen Prädikaten sein, dasselbe Lebensprincip kann nicht zugleich frei und unfrei, persönlich und unpersönlich sein, und ebenso wenig eine doppelte sich diametral entgegengesetzte Differenzirung und Selbstobjectivirung besitzen.

Die wesentliche Verschiedenheit des begrifflichen und ideellen Denkprozesses ist so dargestellt, daß der Verfasser in Betreff der Erkenntniß Gottes mit Recht sagen kann: „Nur also der Standpunkt der Idee führt consequent zu einem transcendenten und persönlichen Gott, der des Begriffes dagegen zu einem immanenten und unpersönlichen.“ Dann: „Das ideelle Denken führt zum transcendenten Theismus, das begriffliche dagegen zum immanenten Pantheismus.“

Nicht minder interessant hat der Verfasser die Frage beantwortet: ob die Natur sich zum Geiste steigern könne? woraus sich zugleich ergiebt, daß keineswegs bloß Eine creatürliche Substanz ursprünglich vom Schöpfer gesetzt worden sei. — Es wird aber nicht bloß der theoretische, sondern auch der praktische Weg eingeschlagen, um den Dualismus und die Mehrheit der Substanzen im Universum zu rechtfertigen; dieß geschieht durch den Nachweis, daß es im Menschen qualitativ verschiedene Begehrungen, Gefühle und Bestrebungen gibt, denn durch die Erörterung, daß der Geist ein selbstbewußtes und freies Wollen besitze, die Natur hingegen den Charakter der Unfreiheit in all ihren Bestrebungen trage, ferner durch das Hinweisen auf den Widerstreit, der so oft zwischen dem Begehren des Geistes und dem der Natur Statt findet, was offenbar, ebenso wie die conträr-contradiktorischen Gefühle von der Zweiheit der Lebensprincipe im Menschen vollgültiges Zeugniß ablegt. Ebenso findet der Verfasser den Dualismus bestätigt durch die Ascese, wie auch durch die innere Unzufriedenheit die den Menschen befällt, wenn er gegen den Willen seines Geistes den Antrieben seiner sinnlichen Natur gefolgt ist.

Nachdem der Dualismus in dieser Weise begründet worden, folgt die Prüfung der Anthropologie von Dr. Strauß, wo nachgewiesen wird, daß der Geist nach der Strauß'schen Auffassung nur die Natursubjectivität ist, wo sodann auch die Wechselwirkung zwischen Geist und Natur auf dem [illegible]punkte des Dualismus ihre Erklärung findet.

Der Verfasser widerlegt dann die von Dr. Geubel auf dem Standpunkte des Monismus erhobenen Einwendungen gegen den Dualismus, und zeigt zugleich durch Erörterung jener Einwürfe, die von Seite der modificirten Identitätslehre gemacht werden, wie wenig auch die Einwendungen des Ideal-Realismus dem Dualismus anzuhaben vermögen.

Durch die Nachweisung, daß Geist und Natur wesentlich verschieden sind, ist der Weg gebahnt, um das Sein Gottes als ein außer und überweltliches zu erweisen, was im III. Artikel geschieht, der die Aufschrift hat: „Vom Dasein Gottes und dessen qualitativer Wesensverschiedenheit von der Welt.“ Es wird zuerst der Ursprung von der Idee Gottes entwickelt, und darnach im Gegensatze zum Halb- und Ganz-Pantheismus gezeigt, welche Idee von Gott die wahre ist. Die irrigen Definitionen vom Wesen Gottes und die pantheistischen Gottesbegriffe von Hegel und Strauß werden besprochen und widerlegt, und der Verfasser kommt zum Abschluß: „Gott kann somit nicht die allgemeine Weltsubstanz sein, und Geist und Natur bloß seine Accidentien oder Aktionen, wie Strauß es behauptet, da der Geist und die Natur selber schon Selbstheiten (obwohl bedingte) sind im Gegensatze zu ihm, als der unbedingten Substanz, oder als dem Sein schlechthin, indem sie sich ja wesentlich von ihm unterscheiden. Natur und Geist können sonach auch nicht aus Gott hervorgehen durch Emanation, sondern nur durch Schöpfung aus Nichts d. i. durch Realisirung seines Weltgedankens. Sie sind daher nicht seine Selbstverwirklichung, und mithin die Welt nicht seine Aeußerlichkeit, oder seine Wesensdarstellung in realer (Natur) und idealer (Geistes) Form.“ Sehr treffend stellt der Verfasser an Strauß die Frage: „Hat sich das Absolute selbst von jeher in den speculativen Geistern gedacht, wie konnten doch ihre Begriffe von selbem dem Z[illegible]schichte der Philosophie und der Religionen z[illegible]erschieden ausfallen, wenn Es sich

doch immer als **Ein und dasselbe** Wesen in ihnen dachte? Ja, wie konnte sich in ihnen eine so mannigfaltige, sich entgegengesetzte und oft direkt widersprechende, als: die **theistische**, **polytheistische**, **semipantheistische**, **naturalistische** und **monistische** Denk- und Vorstellungsweise Gottes bilden?"

Darauf folgt eine Betrachtung, wie es denn gekommen, daß Hegel die Natur als die reale und den Geist als die ideale Existenz Gottes ansetzte, und auf diese Weise Gott als das **Real-Formal-Allgemeine** bestimmte? — Merkwürdig ist des Verfassers Aeußerung über die Construktion des Hegel'schen Systems, in welcher er nachweist, wie weit das ideale Denken des Geistes und das begriffliche Denken der Natur an dem Baue dieses Systems seinen Antheil hat. — Nachdem die Unterschiede der Gottesideen von Hegel und Strauß besprochen, wird am System des Idealrealismus von Dr. Erhard gezeigt, daß dadurch noch an kein Entkommen vom Pantheismus zu denken sei, wenn man Gott **bloß** als Transcendenz bestimme, **aber nicht zugleich auch** als wesentlich verschieden von Geist und Natur.

Nach dem, was wir aus der Leistung des Verfassers bisher ausgehoben, könnte man wohl die Frage stellen: Was soll diese Nachweisung von der qualitativen Wesensverschiedenheit zwischen Gott und der Welt, wenn es der Zweck des Buches sein soll: die Dreipersönlichkeit Gottes gegen die Einwendungen ihrer neuesten Gegner zu rechtfertigen? Hierauf antwortet der Verfasser: ist aber Gott als **Sein schlechthin** von der Welt **qualitativ-wesentlich** verschieden, und kann er demnach weder seine **Objektivirung** im **Naturreiche**, noch seine **Subjektivirung** in der **Allheit** der **Menschengeister besitzen**, so ist uns hierdurch die **Aussicht auf das Jenseits** eröffnet (die **Strauß** nur aus Schuld seines monistischen Standpunktes nicht zu entdecken vermochte) d. h. auf die **Außerweltlichkeit Gottes**, sowie anderseits auf die **Erkenntniß**, daß Gott seine

Objektivirung nur in sich selbst haben könne und müsse, wodurch er zugleich seine absolute Subjektivität, d. h. seine Dreipersönlichkeit gewinnt."

Somit stellt sich nun die Wahrheit heraus: Nur wenn man Gott als ein außer- und überweltliches Sein erkannt hat, dann kann man auch von seiner transcendenten Dreipersönlichkeit nach christlichem Lehrbegriffe reden. Aus ebendemselben Grunde folgt nun auch eine Kritik der Beweise vom Dasein Gottes, in welcher die Transcendenz Gottes gegen Strauß, der sie zu annihiliren sucht, auf streng wissenschaftlichem Wege festgestellt wird. Es stellt sich heraus, daß der kosmologische Beweis auf ein von Geist und Natur qualitativ verschiedenes transcendentes schöpferisches Princip führe, so wie der physikotheologische und moralische auf eine transcendente höchstintelligente und heilige Persönlichkeit Gottes.

Besonders berücksichtigt werden folgende Einwendungen, welche Strauß gegen das außer- und überweltliche Dasein Gottes erhoben: 1. in Betreff des kosmologischen Beweises, daß er blos auf ein immanentes, allgemeines Grundwesen der Welt führe, 2. in Betreff des physikotheologischen, daß daß er Gott bloß als zweckmäßig wirkende Weltseele bestimme, 3. in Betreff des ontologischen, daß er bloß darthue, daß Gott das Denken allen denkenden Geistern sei, 4. in Betreff des moralischen Beweises, daß er blos zur immanenten Idee des Guten in der Welt führe.

Dagegen stellt nun der Verfasser scharfsinnig bei dem kosmologischen Beweise auf, daß der Geist sich als Sein für sich denken müsse, und nicht als Besonderung einer allgemeinen göttlichen Substanz, weil er sich eben bewußt ist, daß er sich gegen Gottes Gesetz bestimmen könne, was nicht der Fall sein könnte, wenn er ebenfalls Göttliches wäre in seiner Wesenheit. Wenn Strauß sagt: durch den physikotheologischen Beweis werde Gott nur als Leben in allem Lebendigen dargethan, so zeigt der Verfasser dagegen, wie auf dem wahren dualistischen Standpunkte Gott nicht das Leben

in allem Lebendigen, sondern nur der schöpferische Grund des Lebens in den Sphären des relativen Daseins sei; und wie ferner die Natursubstanz ihr eigenes Leben habe, und nichts weniger als die Erscheinung von einem fremden Leben oder „das Anderssein“ Gottes, wie Strauß will, sein könne. — Auch beim ethiko-theologischen Beweis wird dargethan, daß er gar nicht bloß auf die immanente Idee des Guten führe, welche sich in der Welt durch die menschlichen Geister vollziehen soll, sondern auch auf einen persönlichen Träger und Urheber dieser Idee außer und über der Welt. Ferner wird auch der moralische Beweis besprochen und hiebei des Dr. Strauß Wahnsinn widerlegt, daß die Tugend im Diesseits allzeit ihren Lohn finde. Der Verfasser zeigt, wie der ontologische Beweis zugleich als Wurzel aller andern Beweise gelten müsse.

Nachdem die Falschheit der Hegelschen Behauptung widerlegt ist, daß im Geist, wenn er Gott denkt, Gott sich selber denke, wird auch zugleich Veranlassung zur Besprechung des Thema genommen: Ob die Idee Gottes dem Geiste angeboren ist, oder nicht? Es werden hierüber die Meinungen von Dr. Böhmer und Dr. Bruch geprüft, und zugleich gezeigt, was es mit dem unmittelbaren Gottesbewußtsein für eine Bewandtniß habe.

Ueberhaupt hat der Verfasser auch mehrfach Klarheit und Ordnung in die Eintheilung der phil. Beweise für das Dasein Gottes gebracht. Denn, ist Gottes Dasein erkennbar aus seiner transcenten Selbstoffenbarung, und ist diese dreifach: im Geiste, in der Natur und in der Geschichte, so muß sich auch die rechte Eintheilung dieser Beweise herausstellen. 1) Aus der geistigen. 2) Aus der natürlichen Welt. 3) Aus der Geschichte; oder noch einfacher: Gottes Wesen wird erkannt aus dem bedingten Sein und Zwecke der Welt, so wie aus ihrer Lebensform, daher gibt es für sein Dasein einen kosmologischen und teleologischen Beweis.

Erst nachdem Gottes Sein — als ein von Geist und Natur qualitativ verschiedenes, über die Welt hinausliegendes

erkannt worden ist, wird es dem Verfasser möglich, die für sich seiende transcendente Persönlichkeit Gottes (im V. Artikel) zu erweisen. Gott aber muß persönlich sein, weil auch der Geist und die Natur ihre eigenthümliche Subjectivität besitzen und Gott ebenso wie diese beiden — eine Substanz ist, weil Gott die Idee der Welt gedacht haben muß, da sich sowohl in der Natur, wie im Geiste ein eigener Lebenszweck ausspricht. — Auch im Gewissen gibt diese transcendente Persönlichkeit Gottes sich kund. — Eine absolute Persönlichkeit, die zugleich eine immanente Allpersönlichkeit, sein soll, kann Strauß von seinem Standpunkte aus mit dem besten Willen doch nicht gewinnen, weil bis jetzt noch nicht alle menschlichen Geister ins Dasein getreten sind, mithin im absoluten Selbstbewußtsein sich ein gewaltiges Deficit vorfinden muß. Es wird erwiesen, wie es Gott auf monistischem Standpunkte gar nicht möglich ist, ein einheitliches Selbstbewußtsein zu gewinnen, d. h. sich als absoluten, allgemeinen Realgrund der Welt zu erfassen.

Nachdem die Persönlichkeit Gottes als eine von der des geschaffenen Geistes wesentlich verschiedene erwiesen worden, kommt die Widerlegung der Strauß'schen Einwendung, daß Gott nicht eine außer- und überweltliche, für sich bestehende Persönlichkeit sei. Strauß meint: Gott könnte sich nur dann als Person wissen, wenn er seinesgleichen außer sich hätte; ferner meint er, Persönlichkeit eignet sich durchaus nicht für Gott, da dieselbe eine sich zusammenfassende Selbstheit ist, die Absolutheit hingegen das Umfassende bezeichne, mithin würde Gott durch dieß Prädicat nur verendlicht.

In Widerlegung dieser Strauß'schen Ansichten zeigt der Verfasser, daß er seinen Stoff vollkommen zu beherrschen wisse. Er definirt die Person als ein sich als Realgrund wissendes Sein, und stellt die Frage, ob denn der endliche Menschengeist den Naturindividuen gegenüber, obgleich diese wesentlich von ihm verschieden sind, aufhöre, als ein — sich als Realgrund wissendes Sein, d. h. als Persönlichkeit

dazustehen? Es kann also hier nur zugegeben werden, daß die Persönlichkeit, d. h. das Selbstbewußtsein des endlichen Menschengeistes geweckt werden muß von einem ihm gegenüberstehenden Geist, doch keineswegs immer von einem relativen, da der endliche Geist des Urmenschen laut der Geschichte von Gott, dem absoluten Geiste selber, ins Selbstbewußtsein gerufen worden ist. Diese äußere Sollicitation von einem fremden Sein hat aber Gott nicht nöthig, da er Sein schlechthin, also auch Dasein durch sich und Wissen durch sich ist, mithin sich nur selber differenzirt. Hat demnach Gott auch nicht seinesgleichen außer sich, so kann er doch immerhim noch Persönlichkeit sein. Wie der Menschengeist Persönlichkeit ist gegenüber den ihm nur gleichartigen Naturindividuen, so ist auch Gott Persönlichkeit ihnen beiden gegenüber. Somit ist die Strauß'sche Behauptung blos dem Typus des Naturlebens entlehnt, wo das Individuum sein Selbstgefühl nur im geschlechtlichen Gegensatze zu dem andern erreicht. —

Wenn Strauß die Absolutheit Gottes das Umfassende, das Allsein nennt, so sagt er dieß eben in der Befangenheit des monistischen Standpunktes, denn zur Absolutheit der Persönlichkeit Gottes gehört keineswegs die Allpersönlichkeit, sondern das Wissen durch sich, und das Wissen um sich als Sein schlechthin.

Es folgen nun noch in diesem Artikel viele Parthien, die für den Philosophen wie für den Theologen gleich interessant sind, weil darin die Strauß'sche Auffassung einer immanenten Allpersönlichkeit Gottes in ihren Irrthümern beleuchtet und widerlegt wird. Jede bedeutende in dieß Gebiet der Literatur einschlagende Erscheinung wurde berücksichtigt. Es wird nachgewiesen, woher die transcendente Persönlichkeit Gottes nach Hegel stamme? dann wie Strauß zur Allpersönlichkeit des Absoluten gekommen? ferner wie Vatke eine überpersönliche Totalität des absoluten Geistes behaupten, und Göschel Gott als ein transcendentes allumfassendes Individuum bestimmen

konnte? außerdem: wie Michelet auf eine immanente allgemeine Person des Absoluten auf seinem Standpunkte hinauskommen mußte, und endlich, wie Feuerbach dazugekommen, in der zuletztgezogenen Consequenz des Monismus, Gottes außer- und überweltliche Persönlichkeit für ein Spiegelbild von der eigenen Persönlichkeit des menschlichen Geistes auszugeben. Diese irrthümlichen Anschauungen der Persönlichkeit Gottes haben aber alle darin ihren einfachen Grund, weil sie nach dem Typus des Naturlebens und zum Theil nach dem Typus des endlichen bedingten Geisteslebens construirt sind. Schlagend wird gezeigt, wie auf dem Hegel'schen Standpunkte weder Persönlichkeit Gottes, noch die des Menschengeistes, sondern einzig die Natursubjektivität einen Raum finden könne. Es wird auch gezeigt, wie andere die Kritik der Persönlichkeit Gottes von Strauß beurtheilt haben; die guten Bemerkungen von Böhmer, Bruch und Rosenkranz werden hervorgehoben, in Einem aber wird auch das Unzureichende ihrer Widerlegungen dargethan; ebenso wird Hegels Bestimmung der absoluten Persönlichkeit als einer transcendenten, als einer Behauptung zu welcher er von seinem Standpunkte aus nicht berechtigt war, nachgewiesen.

Erst nachdem die nöthigen Vorbegriffe vorausgeschickt und die Fundamente gelegt sind, wird das christliche Dogma der Dreipersönlichkeit Gottes vor den Anfechtungen der modernen Wissenschaft gerechtfertigt.

Um jedoch bei der Widerlegung dieser Einwürfe von Strauß und seinem Anhange nicht in den Wind zu reden, gibt der Verfasser zuerst eine wissenschaftliche Begründung der Dreipersönlichkeit Gottes, da solchen Widersachern gegenüber die historische Begründung nicht beachtet wird. Es werden die Fragen beantwortet: Was Person ist, und welchem Wesen Persönlichkeit vindicirt werden könne. Die Differenz zwischen Person und Individuum wird angegeben. Dann wird nachgewiesen, warum der endliche Geist sein Sein

nicht unmittelbar zu schauen vermag, sondern selbes nur mittelbar aus seiner formalen Selbsterscheinung erfaßt.

Alle Entwürfe gegen die Trinität, welche Strauß massenweise zusammengestellt — werden in das rechte Licht gesetzt und finden ihre Widerlegung. Diese Parthie ist besonders instruktiv für junge Theologen, und es ist ihnen hierin gewiß ein großer Dienst erwiesen, indem ihnen von Seite der Wissenschaft ernste und unumstößliche Worte der Wahrheit gegeben werden, um solche den Spöttereien der Pantheisten und sogenannten Rationalisten entgegenzusetzen.

Bei dem Beweise der Gleichheit der Personen wird auf die gediegene Erklärung der Schriftsteller: „Der Vater hat dem Sohne auch gegeben, das Leben in sich zu haben," von Dr. Adalbert Maier in Anwendung gebracht. Von großer Bedeutung ist die durchgeführte Behauptung des Verfassers, daß die reale Einheit des göttlichen Wesens nur auf dem Wege der absoluten Subjektobjektivirung und vom Standpunkte der Idee aus, aber nimmer auf dem Wege des Gattungsbegriffes, d. i. nach dem Typus der Natur-Individualisirung gerechtfertigt werden kann. Wir müssen um des Raumes willen über 200 Seiten unbesprochen lassen, und können nur andeuten, daß die scheinbaren Antinomien im Athanasianischen Symbole ihre wissenschaftliche Lösung finden, und kein Reconstruktionsversuch der neuern Wissenschaft — sei ein solcher nur auf kirchlichem oder außerkirchlichem Boden geschehen, oder sei er in nicht christlicher Weise versucht worden — hier übergangen worden ist.

Jenen, welche da meinen sollten, der Verfasser habe das Trinitätsdogma als Geheimnißlehre aufheben wollen, bringt derselbe folgende Stelle von J. Merten in Erinnerung:

„Wohl bringt die Philosophie Geheimnißlehren zur Erkenntniß, aber nicht das objektive Geheimniß, denn dieses bleibt solches auch für die Philosophie.

„Die Kirche lehrt z. B. daß Gott dreieinig ist. Das Geheimniß kann hier nicht darin bestehen, daß man nicht erken-

nen soll, daß Gott dreieinig ist; denn für diesen Fall wäre das Geheimniß in der That für die Philosophie nicht vorhanden, weil sie wirklich erkennt, daß Gott dreieinig sein müsse; vielmehr beruht das Geheimniß darauf, daß man nicht erkennt, nicht begreift, wie es zugeht, daß der Vater den Sohn zeugt, und aus beiden der heil. Geist ausgeht — und dieses kann die Philosophie eben sowenig ergründen, als sie das Wesen Gottes ergründen und begreifen kann, wie dieses Wesen durch sich ist, und aus Nichts schafft."

Mit diesem besprochenen Werke hat der Verfasser gewaltige Felsentrümmer in den überlauten Triumphzug hineingerollt, welchen das junge Hegelthum mit der Lorbeerbekränzten „Glaubenslehre" des Dr. Strauß abzuhalten, für gut befand. Straußens „unschätzbares Verdienst" (wie es Ruge nennt Hall. Jahrb. 29. Dec. 1840) das er sich mit der „Höllenfahrt der alten dogmatischen Theologie und ihrer Wiedererweckung zu einer vernünftigen, historischen und schließlich philosophischen Wissenschaft" erworben, ist auf dem Wege echt philosophischen Fortschreitens, den doch Herr Ruge auch nicht absperren kann — zu einem sehr schätzbaren Verdienst zusammengeschrumpft, und hat an seiner Unermeßlichkeit bedeutend eingebüßt. Der Verfasser hat es verstanden in aller Stille und ohne Trompetengeschmetter den Maßstab des geistigen Selbstbewußtseins an den monistischen Thurmbau anzulegen, dessen Dimensionen man als riesenhaft und unschätzbar ausposaunte, und siehe da, das Gebäude, welches so Vielen aus Quadern aufgeführt geschienen, ist in der Nähe zu einer schwarzen Rauchwolke geworden, aufqualmend aus den Schwefel- und Feuerschlünden des begrifflichen Naturdenkens, dessen Bausteine nichts anders sind als aufwirbelndes Gewölke, das seit jenem Augenblicke aufsteigt, wo das Wort gesprochen war: Ihr werdet sein wie die Götter!"

Nicht die Entwicklungsgeschichte des Christenthums hat jenen Prozeß und jenes Resultat der Straußischen Glaubens-

lehre hervorgerufen, sondern die Entwicklungsgeschichte des Monismus, welcher doch auch einmal in seine letzten Folgerungen auslaufen und in einer dialektischen Einheit enden mußte, sowie er auch zufolge seines begrifflichen Standpunktes getrieben war, die Thatsachen des Christenthums anders zu verstehen, und so die ursprüngliche historische Form, sammt der ideellen Bedeutung derselben, welche nach dem Glauben und der Auffassung der Kirche ihnen bisher beigelegt wurde — umzugestalten.

Es mußte da freilich die Geschichte des Lebens Jesu wie sie die Kirche bekennt, zur Mythenlehre herabsinken, wie wir diesen Vorgang im modernsten Evangelium gesehen haben, ebenso mußten aber auch die kirchlich dogmatischen Ideen in pantheistische umschlagen, wie sie die moderne Philosophie, ihren Principien gemäß, eben zu construiren gedenkt.

Bei all dem betäubenden Geschrei der Hegelschule von rechts und links her bleibt immer noch die große Frage: Ob dieser monistische Standpunkt der wahre ist? Der Verfasser unseres Buches hat mit gutem Glücke die Aufgabe gelöst, und die Falschheit des monistischen Standpunktes nachgewiesen. Die wahre Wissenschaft muß den Thron des außer- und überweltlichen dreipersönlichen Gottes stehen lassen, dagegen aber das Götzenbild des immanenten pantheistischen Dagon vom Altare des Begriffes herabstürzen; dann mögen Strauß und Feuerbach den Sarg des von Menschen gebildeten Idols begleiten, deren schätzbares Verdienst einzig darin besteht, daß sie durch die Ziehung der letzten Consequenzen des monistischen Standpunktes die Begriffsphilosophie auf den Hund gebracht haben.

Der jetzt nicht selber blind sein will, der kann sehen, und der nicht selber taub sein will, der kann hören, und der sich nicht selber täuschen will, der darf sich nimmer täuschen lassen. Die Herren haben den Phrasenschleier, welchen die von der rechten Seite noch immer unermüdlich spannen, wie Spinnweben auseinandergerissen, und alle zagenden Halbheiten un-

barmherzig vollendet. — „Kein transcendenter selbstbewußter Gott — keine persönliche Unsterblichkeit daher auch kein Heil aus Gott — alles Heil aus den Menschen, kein Wille Gottes, nur der Wille des Menschen, keine Bestrebung für das Jenseits — alles nur für das Diesseits!" Dieß ist die Lehre dieser Herren — und wollte das Gewissen dagegen Einsprache thun, so ruft Feuerbach: Weg mit dem Gewissen, das müssen wir auch noch überwinden!

Jedem demnach herzlichen Gruß und Segen, der bei diesen Wirrnissen auf dem Wege der Wissenschaft und durch Thatsachen des selbstbewußten Geistes den Vorkämpfern für die Ehre (sowohl des transcendenten als immanenten) pantheistischen Gottes siegreich entgegentritt in Kraft, jener Autorität, die sie allein anzuerkennen vorgeben, in Kraft des Geistes und der Wissenschaft; denn auch der geschaffene Geist hat den Beruf in der Wissenschaft seinen Schöpfer zu bezeugen.

Dr. S. Brunner
in Wien.

8.

Der Mensch im Symbole. — Ein Spiegel für Jedermann, dem daran liegt, ein Mensch zu sein. Herausgegeben von den Weltpriestern: P. Wenzel Frost, Religionslehrer und Lehrdirektor und P. W. Kotatko, erstem Lehrer am Prager Privatinstitute für Taubstumme. Mit 16 lithographirten Tafeln. Prag 1846. Druck der k. k. Hofbuchdruckerei von Gottlieb Haase Söhne. Groß 8. 180 Seiten.

Die eben angezeigte vortreffliche Schrift: „der Mensch im Symbole" ist eine Erfahrungsseelenlehre, der zur Verdeutlichung der dargestellten Behauptungen sechzehn lithogra-

phirte Tafeln beigegeben sind; sie zerfallt in 47 Kapitel unter folgenden Ueberschriften: Nothwendigkeit und Quellen der Kenntniß vom Menschen; die leiblichen Werkzeuge; die Geisteswerkzeuge; der Verstand; der Wille; das Gefühl; die Seele; Bindung zwischen Seele und Leib; Nothwendigkeit der Erziehung; Weckung des Verstandes; Entfaltung des Willens; Bildung des Gefühls; die Seelenkräfte; der Seelenherr; die Person; Verhältniß zwischen Leib, Seele und Person; die Freiheit; die Untheilbarkeit (Individualität); die persönliche Würde; die Sittlichkeit oder Moralität; der Mensch im Symbole; die Thierseele; die Unpersönlichkeit des Thieres; der Instinkt; der Mensch ist ein Wesen; das dreifache Leben des Menschen; die Natur des Menschen: 1) die Triebe; 2) die Temperamente; 3) die Begierden; der Mensch hat keinen Instinkt; der angeborne Blödsinn; die organischen Krankheiten; die Seelenkrankheiten; die Geisteskrankheiten; der Schlaf; der Traum; der magnetische Schlaf; der magnetische Traum; der Tod; die Unsterblichkeit; Loos nach dem Tode; Schlußwort. Es wäre schwer zu sagen, welcher unter den bezeichneten Abschnitten als besonders interessant herauszuheben wäre, indem alle durch Inhalt und einfache klare Darstellung gleich ausgezeichnet sind.

Der Standpunkt der Verfasser, der Zweck, den sie durch Abfassung dieser Schrift erreichen wollten, ist dieser: In Kunst und Wissenschaft hat der Mensch bisher Staunenswerthes geleistet — sein Geist hat die Oberfläche des Erdballs begriffen, die Höhen ermessen, die Meere durchschifft, die Tiefen ergründet, die Schwere zu Wasser und zu Land überwunden, den Mond dem Auge näher gerückt und die Bahnen der Gestirne erspäht; die alten Chaldäer, Aegypter, Griechen und Römer würden das neunzehnte Jahrhundert auf seiner Höhe des Wissens mit schüchterner Ehrfurcht begrüßen. Wie aber der Mensch so sehr er die Oberfläche des Erdballs kennt, doch dessen Inneres noch nie zu ergründen und sein räthselhaftes Centrum zu berühren vermochte; so fehlt auch, trotz

der rastlosen Bemühungen, den Körper des Menschen kennen zu lernen, troß der vielen scharfsinnigen Untersuchungen über die Natur der Seele, noch viel, unendlich viel, bis man das geheimnißvolle Centrum ergründet, welches Leib und Seele zusammenhält; und doch ist die Kenntniß von diesem Centralpunkte von höchster Wichtigkeit; es handelt sich hier um nichts weniger als um das eigene „Ich.“ Jener Egoismus, welcher sein Ich sucht, um es kennen zu lernen, ist der allein erlaubte und edle; denn beim Interesse für dieses Ich ist die ganze Menschheit betheiligt. Für die Kenntniß des Menschen sind zwar in neuerer Zeit viele ausgezeichnete Bücher geschrieben worden; die meisten aber sind so geschrieben, daß sie nur der gebildetsten Classe, und selbst dieser nur bei angestrengtestem Nachdenken zugänglich sind; und doch sind nicht alle Menschen Hochgelehrte, und fühlt Jeder das Bedürfniß, in faßlicher Sprache ein ernstes Wort über sein eigentliches Wesen zu lesen, da er ja sich selbst der nächste ist. Unmöglich kann es aber auch nicht sein, das was der Eine hoch und schwer verständlich sagt, in gemeinfaßlichen Ausdrücken wieder zu geben, denn auch die gewöhnliche Sprache des Menschen ist sinnreich und mannigfaltig bezeichnend. Und dieß ist das Ziel, das die ehrenwerthen Verfasser zu erreichen strebten. Kunde vom innern Menschen ist nicht Sache des Genies und der Speculation, sondern Ergebniß aus der Erfahrung; diese zu machen, hatten die Verfasser die beste Gelegenheit, als Taubstummenlehrer. Der Taubstumme bringt wenig mehr in die Anstalt mit, als was der Mensch mit dem Thiere gemein hat — das Vorstellen, Begehren und Empfinden; Jahre lang ist sein Lehrer der Einzige, welcher das Vorstellen in das Denken, das Begehren in das Wollen, das Empfinden in das Fühlen umwandeln hilft; stufenweise entwickelt sich die geistige Pflanze ununterbrochen unter dem Auge des Lehrers, ohne daß Fremdes sich einmengt. So hat ein scharfsüchtiger Taubstummenlehrer eine lebendige Quelle der Psychologie vor sich und kann die geistige Natur des Menschen

von Stufe zu Stufe belauschen. — Es hat hat also den Verfassern nicht an Gelegenheit gefehlt, und daß sie diese auf ausgezeichnete Weise zu nützen wußten, weist jede Seite ihres Buches nach.

Die tiefste Wahrheit, sagt einmal Hippel, kann in eine Volksidee gekleidet werden, und eine Wahrheit, die kein Sokrates in das gemeine Leben bringen kann, ist nicht viel mehr als Sophisterei, womit man seinen Kopf nicht verderben und sein Herz nicht verfälschen sollte. Dem Referenten kam dieser Ausspruch Hippels immer in Sinn, wenn er gewisse Psychologien mit der gegenwärtigen verglich; dort theure Bücher, mit wenig gesundem Sinn, aber vielem pantheistischen Schwulst; hier in einfachen kräftigen Zügen ein wahres Bild der Seele in ihrer Höhe und Tiefe. Es gibt keine tiefere Ansicht von der menschlichen Seele als die christliche; und keine, die sich so einfach und bildlich darlegen ließe, wie diese. Bei Jedem der aufmerksam und unbefangen diese Schrift studirt, wird der Wunsch der Verfasser in Erfüllung gehen: daß der Leser zum klaren Bewußtsein seiner Menschenwürde gebracht, in diesem Irrsaale irdischer Pilgerschaft Licht über das eigene Ich verbreitet, und der ersehnte Trost, die beseligende Beruhigung im Hinblick auf das dunkle Jenseits gewahrt werde.

Die Herausgeber haben den Ertrag ihrer Schrift der Versorgung ihrer gehörlosen Schüler bestimmt, von den sie ihre hier niedergelegte Ansicht, Einsicht und Ueberzeugung geschöpft und das Geschöpfte wieder zum Bewußtsein gebracht haben. Der Preis der Schrift (1 fl. 45 kr.) ist auch bei der trefflichen Ausstattung so billig, daß ihre Anschaffung leicht möglich ist. Wir können den Verfassern nur danken für das Gegebene und es allen Eltern und Lehrern dringendst empfehlen.

Als Probe der Schreibart der Verfasser fügen wir hier eine Stelle aus dem Schlußworte bei:

„Wie die Aerzte das todte Werkzeug zu untersuchen pflegen — seziren — um dem nächsten, oder entfernteren

Grunde des Zerreißens der Lebensbänder auf die Spur zu kommen: so wird auch der Schöpfer in die innersten Geheimnisse des aufschwebenden Geistes eindringen, und dessen schadhafte Stellen ergründen. Ein Gericht muß erfolgen — dieß sagt die Vernunft, und folgert es aus der menschlichen Freiheit, oder Persönlichkeit. Ein Gericht muß erfolgen, weil der Gerechte es wünscht, und der Sünder es fürchtet, die Vernunft aber nie zu Gunsten der Leidenschaft entscheiden darf. Ein Gericht muß erfolgen, weil Verdienst und Schuld ganz nothwendig eine Belohnung oder eine Bestrafung bedingen. Ein Gericht muß erfolgen, weil das Gewissen es vorbereitet. Ein Gericht wird erfolgen, dieß sagt die Offenbarung, welche das Leben als eine Schule darstellt, nach deren Beendigung folgerecht auch eine Prüfung eintreten muß. Hieraus, o Mensch! erkennst du die vernünftige Nothwendigkeit und wahre Klugheit, bei allem irdischen Thun und Lassen das Geistige, als das Endziel im Auge zu haben, auf dieses hin Alles zu beziehen, die Erde nur als ein Erziehungs- und Bildungshaus, den Leib aber als ein hiezu nothwendiges Werkzeug zu beachten. Wer von dieser Seite sein irdisches Leben anschaut, und nach dieser Anschauung handelt, wird von der Vernunft ein „Weiser“ genannt. Auch der Arme und Einfältige kann ein Weiser, so wie der Millionär und tiefste Denker ein Thor sein. Der Arme ist ein Weiser, wenn er den Leib als bloßes Kleid, und allen Erdenglanz als eine bloße Vortirung dieses Kleides betrachtend, nach Schätzen des Geistes ringt. Der Einfältige ist ein Weiser, wenn er über die Materie, die er nicht kennt, auf das Höhere sieht, wenn er bei geringem Verstande viel Vernunft, bei irdischer Ohnmacht moralische Stärke, und bei wenig gutem Geschmack viel Gemüth besitzt. Der Millionär ist ein Thor, wenn er diese irdische Wüste für ein Paradies, den Mineralstaub für Edelgestein ansieht, seinen Rücken mit Sand und Scherben schwer bepackt, und so lastbeladen zur engen Pforte hinpilgert, durch die er mit der Bürde nicht durchgelangen kann, und die er doch unweiger-

vorausgegangenen würdig anschließt, um, wenn möglich, das Verdienst noch zu vermehren, das für Mit- und Nachwelt schon in so hohem Grade erworben war.

Ueber Zweck und Absicht der Veröffentlichung des Gegenwärtigen spricht sich der Herausgeber in der Vorrede aus. Wenn man in neuester Zeit in Frankreich, Belgien und England dem Schauspiele des Mittelalters eine Aufmerksamkeit widmet, wie es lange vorher nicht geschehen, so möchte das vorliegende Werk schon dadurch gerechtfertigt sein, daß es auch Teutschland in diesen Kreis der litterarischen Forschung durch eine größere Arbeit einführt. Aber auch abgesehen von diesem Verhältniß zum Ausland bedarf die Geschichte der teutschen Litteratur noch der Bekanntmachung und Erklärung der alten Schauspiele, weil das alte Drama gegenüber dem Epos und der Lyrik noch so wenig bekannt und gewürdigt ist, daß dieser Mangel eine auffallende Lücke in der Geschichte unserer Litteratur bildet. Die Anzahl der Stücke, die der Herausgeber gefunden, erlaubt ihm, in die Geschichte der teutschen dramatischen Litteratur weiter einzugehen, als bei der frühern Herausgabe der altteutschen Schauspiele (Quedlinburg 1841) thunlich war. Der Ursprung und die Hauptzüge der Entwicklung dieser Dichtart lassen sich bereits erkennen, aber es müssen noch mehr Stücke aufgefunden werden, um die Uebergänge von einer Stufe zur andern zu zeigen, und dadurch eine zusammenhängende Geschichte des teutschen Schauspiels im Mittelalter möglich zu machen. Um dieß vorzubereiten, hat der Herausgeber seine Sammlung nach der Zeitfolge geordnet, denn der Stufengang der Ausbildung wird dadurch anschaulich, und man erkennt darin leichter, wo Zwischenglieder fehlen, als wenn man die Stücke nach ihrem Inhalt zusammenstellt. Bisher wurde die Geschichte des altteutschen Schauspiels nur aphoristisch behandelt; man ging nicht auf den Grund ein und konnte daher auch nicht den Zusammenhang der Ausbildung darstellen. Dieß wird nur möglich, wenn man gleichsam die Geschichte jedes einzelnen

Stücks untersucht. Dadurch lernt man die Beziehungen seiner Theile zu einander kennen, und kann darnach die Abfassung anderer Stücke verstehen und würdigen. Denn gerade in den ältesten Schauspielen trifft man eine sehr mannigfaltige Behandlung desselben Stoffes an und kann über die relative Vollständigkeit der Abfassung nicht richtig urtheilen, wenn man nicht weiß, welches die Grundanschauung war, und in welcher nothwendigen Beziehung die Personen und Handlungen zu einander gedacht wurden. Da diese Vorstellungen des Mittelalters von unsern Begriffen oft sehr verschieden sind, so war der Herausgeber genöthigt, sich darüber ausführlicher zu verbreiten, als er es früher gethan, um die eigenthümlichen Verhältnisse der alten dramatischen Dichtkunst deutlich zu machen. Diese Bemerkungen sind freilich in den Einleitungen zerstreut, denn sie konnten nur da gemacht werden, wo der Text dazu Anlaß gab. Dieß schadet aber der Sache in nichts. Sonst spricht der Herausgeber die Ansicht aus, daß eine zusammenhängende Darstellung hievon in eine Geschichte der teutschen dramatischen Dichtkunst gehöre, welche für das Mittelalter erst noch zu bearbeiten sei. Denn was wir an solchen Schriften besitzen, genüge selbst nach dem nicht, was bereits an Quellen bekannt gemacht sei. Zum Beweise hiefür werden Beispiele gegeben. Kehrein (dramatische Poesie der Teutschen 1840) übergeht die altteutschen Schauspiele in Hoffmanns Fundgruben, ein Mangel, der in einem Buche um so mehr auffält, als es für die Geschichte der dramatischen Dichtkunst bestimmt ist. Andere Schriften, welche die teutsche Litteratur überhaupt behandeln, gewähren auch wenig Befriedigung. Bei Wachler (Vorlesungen über die Geschichte der teutschen National-Litteratur) werden herkömmlich Rosenplüt, Folz und Schernberg genannt; aber keine Auskunft gegeben über Ursprung, Anlage und Ausbildung der Schauspiele. Gervinus (Geschichte der National-Litteratur) erkennt zwar richtig den Zusammenhang zwischen dem altteutschen Schauspiel und den zeichnenden Künsten, ver-

wechselt aber die Allegorie mit der Vorbildlichkeit, d. h. die Parabel mit der Geschichte, wodurch er auf einen allegorischen Inhalt als Ursprung des Dramas geleitet wird, was unrichtig ist, weil der ursprüngliche Inhalt des alten Schauspiels geschichtlich war. Den Zusammenhang des Schauspiels mit dem Gottesdienste kennt er nicht, darum bleibt ihm auch der musikalische Charakter des alten Dramas unerklärlich. Koberstein (Grundriß der Geschichte der teutschen National-Litteratur) enthält mehr Notizen als Wachler, läßt jedoch die Fastnachtsspiele zu gleicher Zeit mit den Mysterien entstehen, und kennt den eigentlichen Ursprung dieser letzten nicht, indem er ihren Inhalt nur im Allgemeinen auf die Bibel und Legende zurückführt, aber die specielle auf den Gottesdienst und das Kirchenjahr nicht angibt. Pischon (Leitfaden zur Geschichte der teutschen Litteratur) beschränkt sich auf die Namen wie Wachler. Brederlow (Vorlesungen über die Geschichte der teutschen Litteratur) wiederholt dieselben Namen und läßt nach gewöhnlichem Irrthum das eigentliche Schauspiel in der Mitte des 15ten Jahrhunderts zu Nürnberg entstehen, und zwar aus dem Fastnachtsspiel. Dieß war aber nur ein Auswuchs des alten Schauspiels, ein Verderbniß desselben, woraus man nicht den Ursprung des Dramas ableiten kann, ohne das Trauerspiel gänzlich auszuschließen. Besser hat Vilmar (Geschichte der teutschen National-Litteratur) über die Anfänge und den Charakter des alten Dramas gehandelt und sich auch um Erweiterung der Quellenkenntniß bekümmert. Da sich in neuester Zeit die Schriften über die Geschichte der teutschen Litteratur vermehren; so ist es um so nöthiger, richtige Ansichten über den dramatischen Theil derselben aufzustellen, nicht nur um die Verbreitung irriger Begriffe zu verhindern, sondern auch den Gegenstand umfassender zu behandeln als bisher geschehen. Dazu gehört namentlich, daß man den Inhalt der teutschen Schauspiele in einer Uebersicht neben einander stellt, und die französischen Seitenstücke dabei beachtet. Da nämlich derselbe

Stoff mehrmals behandelt wurde, so liesse sich die Art der Abfassung, die relative Vollständigkeit, der Ursprung oder die Nachahmung der einzelnen Spiele nur durch die Vergleichung mit andern richtig beurtheilen. Von dieser Untersuchung hängt die künstlerische Würdigung der alten Schauspiele ab, wenn man sie ästhetisch betrachten will, nicht aber von den Kunstregeln des heutigen Dramas, weil dieses eine ganz andere Grundlage hat als die Spiele des Mittelalters. Den Zusammenhang der alten Schauspiele mit dem Gottesdienst und der Mystik, mit den redenden und zeichnenden Künsten, mit den Sitten und Spielen des Volkes sucht der Herausgeber in diesem Werke vollständiger darzulegen, als in seiner frühern Schrift, weil es viel zum Verständniß beiträgt, alle diese Beziehungen zu kennen.

Ueber die Zeit der Entstehung und des Aufhörens der mittelalterlichen Schauspiele, die Art und Weise ihrer Aufführung, so wie über ihren auf das Volk geäusserten Einfluß spricht sich der verehrte Herausgeber in der Einleitung aus. Sie fingen an im 12ten Jahrhundert, verloren sich allmählig im 17ten, und für immer. Ein so abgeschlossener, veralteter Gegenstand hat für die neue Zeit keinen praktischen Reiz, für die Wissenschaft aber bleibt die Aufgabe, in der Geschichte der teutschen Volksbildung das Schauspiel des Mittelalters zu beachten. Geschieht es nur, um die äusserliche Vollständigkeit der Litteraturgeschichte zu erreichen; so werden damit auch nur die Büchernotizen vermehrt. Dringt man aber in den Geist und die Wirkung jener Schauspiele ein; so lernt man einen Theil der alten Volksbildung im Innern kennen. Was so lang die Gemüther bewegte, wie das Schauspiel des Mittelalters, verdient schon deßhalb eine Rücksicht, denn die lange Wirkung setzt einen Grund voraus, der tief im Gemüthe des Volks lag. Das Schauspiel des Mittelalters ruht auf religiösem Grunde, es ist ursprünglich ein geistliches Schauspiel, und zwar ein geschichtliches, kein allegorisches, daher war auch sein Inhalt den Zuschauern be-

kannt, denn er war aus der Religion genommen, mithin kein fremder Stoff, mit welchem die Dichtkunst willkührlich schalten konnte, wie heutzutage. Religiös, geschichtlich, bekannt sind drei Merkmale, wodurch sich der Inhalt der mittelalterlichen Schauspiele von dem der jetzigen wesentlich unterscheidet. Er beschränkt sich auf Bibelgeschichte und Legende, die meisten Stoffe sind jedoch stets aus der Bibel genommen, weniger aus dem Leben der Heiligen. Ein biblisches Schauspiel ist aber nach unsern Begriffen ohne gehörige Mannigfaltigkeit des Stoffes, und wenn sich mehrere Dichter darin versuchen und an die Geschichte halten müssen, so kommt uns ein solches Drama einförmig und langweilig vor. Dagegen ist jedoch zu bedenken, daß so viele Maler biblische Gegenstände dargestellt haben, deren Gemälden man weder die Mannigfaltigkeit des Stoffes noch der Form absprechen kann. Etwas Aehnliches begegnet uns auch bei den altteutschen Schauspielen, diesen lebendigen Gemälden der Bibelgeschichte; manche derselben haben eine tief gedachte Gruppirung der Personen und ihrer Geschichten, und fassen die innern Beziehungen des geschichtlichen Zusammenhanges in so gedankenvoller Betrachtung auf, daß sie auch in dieser Hinsicht ihren alten Namen Mysterien verdienen. Die Aufführung dieser Schauspiele war an bestimmte Festtage des Jahres gebunden, denn sowohl das Leben Christi wird alljährlich in besondern Festen zur Erinnerung gleichsam wiederholt, als auch haben die Heiligen ihre Feiertage. Schauspiele, die Christus oder die Heiligen betrafen, knüpften sich daher an ihre Feste. Man findet deßhalb den gottesdienstlichen oder kirchlichen Text der Festtage in den Schauspielen ganz oder theilweise wieder.

Nunmehr geben wir den Inhalt beider Bände an.

I. Band. 1) Osterfeier. A. Die Kirchengebräuche. B. Text der Osterfeier. 2) Osterspiel. 3) Osterfeier. 4) Osterfeier. 5) Osterfeier. 6) Marienklage. A. Einleitung. B. Text des Stückes. C. Lateinische Bearbeitungen. D. Zusammenhang mit dem französischen Schauspiel. 7) Leben Jesu. A. Ueber-

sicht und Eintheilung des Stücks. B. Einleitung. C. Die Passion. D. Sprachbemerkungen. E. Text des Osterspiels. F. Die Behandlung der Mystiker. 8) Kindheit Jesu. A. Uebersicht und Eintheilung des Stücks. B. Dramatischer Charakter. C. Aufführung. D. Sprachbemerkungen. E. Text des Schauspiels. F. Gespräch zwischen Maria und Jesus. G. Biblische Gegenstellungen. 9) Marienklagen. Erstes, zweites und drittes Bruchstück. Andere Gedichte hierüber. a. Einleitung. b. Der Spiegel. 10) Christi Himmelfahrt. A. Einleitung. B. Ludus ascensionis. 11) Der jüngste Tag. A. Einleitung B. Sprachbemerkungen. C. Text des Schauspiels. D. Sybillen-Weissagungen. E. Die sieben Todsünden. F. Zusammenhang mit den Chronikschreibern.

II. Band. 12) Christi Auferstehung. A. Uebersicht und Heimath des Schauspiels. B. Sprache des Stücks. C. Anlage des Schauspiels. D. Das religiöse Lustspiel. E. Einfluß des französischen Schauspiels. F. De resurrectione. Text. G. Beichtspiegel. 13) Osterspiel. 14) Grablegung Christi. A. Die Handschrift und ihr Gebrauch. B. Die Procession der Schauspieler. C. Die Stände der Bühne. D. Sprache des Stückes. E. Text. 15) Passionsspiel. A. Uebersicht und Inhalt. B. Die Handschrift. C. Einrichtung der Bühne. D. Aufführung des Stücks. E. Zusammenhang mit dem französischen Schauspiel. F. Anlage des Schauspiels. G. Sprache des Stücks. H. Text des Passionsspiels. I. Das Leiden Christi und die Messe. I. Marienklage. K. Adventslieder. 16) Neujahrsspiel. A. Wesen der Neujahrspiele. B. Ursprung derselben. C. Fastnacht- und Osterspiel. D. Sprache des Stücks. E. Text des Neujahrspiels. 17) Verzeichniß handschriftlicher Schauspiele. A. Des 16ten. B. Des 17ten Jahrhunderts. 18) Beitrag zur Litteratur der alten Schauspiele.

Jedem Band ist ein alphabetisches Register beigegeben.

Weiß der Kenner des teutschen Alterthums aus den bisherigen Angaben so ziemlich, was er in dem gegenwärtigen Werke zu finden hat; so wird er nach des Referenten Da-

fürhalten im Buche doch noch weit mehr entdecken, als er zu hoffen sich für berechtiget hielt. Sehen wir aber selbst von dem alterthümlichen Werthe ab, obschon dieser in jeder Weise ein unschätzbarer genannt werden muß; so ist der andere, der im wirklichen Inhalte liegt, nicht weniger hoch anzuschlagen. Es tritt in diesen Schauspielen so recht vor uns hin das Mittelalter in seiner religiösen Innigkeit, in seiner reinen, kräftigen Kindlichkeit, und in all seiner Milde und Stärke. Die sinnige Natur des Teutschen offenbart sich auf die rührendste Weise, und läßt aufrichtig wünschen, daß in ihre spätere Entwicklung nichts ihr Fremdes sich eingemischt haben möchte. Der Geist unserer Väter, so einfach, so klar und lauter, zu welchen Offenbarungen und Erfolgen hätte er bei der Fülle der Kraft, die mit dem einfachen, reinen und lautern Wesen stets verbunden ist, kommen müssen, wenn die Basis seiner Entfaltung nur der unentstellte Glaube des positiven Christenthums geblieben wäre. Doch ist jetzt weder Zeit noch Ort zur Klage. Freuen wir uns vielmehr, daß in den in rascher Folge entdeckten altteutschen Denkmalen die teutsche Natur sich selber immer mehr entdeckt; es kommt auch sicher einmal eine Zeit, in welcher uns Gott geben wird, das wahre, durch das Christenthum verklärte nationale Wesen, von allen seinen bösen Schlacken gereinigt, zu erkennen, zu leben und darzustellen.

Dem Herausgeber wollen wir nicht vergessen im Namen der Wissenschaft und der Nation unsern aufrichtigen Dank für seine, wenn schon ihn selbst in seinem eigenen Bewußtsein genugsam lohnende Mühe auszusprechen. Druck und Ausstattung sind schließlich sehr schön und lassen nichts zu wünschen übrig.

10.

Daniel Schenkel: Das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt. I. Band. Die theologischen Fragen. XX und 582 Seiten. Schaffhausen bei Brodtmann 1846.

Eine nach ihrem Inhalt mehr als bloß eigenthümliche, — eine in der That sonderbare Schrift, die, wenn sie auch vielleicht und sogar wahrscheinlich auf der einen Seite gewisse Begriffe unter den Protestanten aufhellen sollte, auf der andern hinwiederum nothwendig eine große Begriffsverwirrung zur Folge hat. Doch befassen wir uns vorerst mit des Verfassers Plan und Absicht, die beide völlig neu sind.

Wenn zwar der Verfasser als seinen „Vorsatz" angibt, „den Protestantismus nach seinem wesentlichen Gehalte aus den Quellen des Reformationszeitalters möglichst vollständig, klar und wahr darzustellen" (Vorrede VI); so liegt darin noch nichts Neues, denn das haben alle Andern auch gewollt, die über Protestantismus geschrieben. Auf ein Neues in Fassung und Darstellung deuten aber die sogleich folgenden Worte: „Der Verfasser fühlte sich hiezu um so mehr aufgefordert, als ihm über das, was unter dem Wesen des Protestantismus zu verstehen sei, in unserer Zeit die größte Unklarheit zu herrschen schien" (Vorrede VI). Er meint dieß nicht etwa nur hinsichtlich der Katholiken, sondern selbst der Protestanten, welche von gleicher Unwissenheit über das wahre Wesen des Protestantismus befangen sein sollen. Der Verfasser verwendet zu seinem Werke vor Allem die Schriften der Hauptreformatoren Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin und Oecolampadius; sodann die protestantischen Bekenntnißschriften, und endlich die Schriften der Nach- oder Nebenreformatoren Brenz, Bugenhagen, Agricola ꝛc. Den Bekenntnißschriften schreibt er nur zeugenschaftliche Bedeutung zu, ist auch sonst der Mei-

nung, „daß sie mehr den Stillstand in der Bewegung, als die Bewegung selbst repräsentiren“ (Vorrede VI). Seine eigentliche Absicht enthüllt der Verfasser da weiter, wo er über die von ihm gewählte Methode spricht. Hier heißt es S. VIII und IX: „Ueber die im Weitern eingeschlagene Methode mag folgende Rechenschaft genügen. Vor Allem schien es dem Verfasser, daß vom Protestantismus — unter welchem Ausdruck er die Gesammterscheinung der christlichen Idee, wie sie im Reformationszeitalter der römischen Kirche entgegentritt, begreift, — kritisch ausgeschieden werden müsse, Alles, was nicht zu seinem eigentlichen Wesen gehört, sondern nur als fremdartige Zuthat, papistischer Ueberrest (sic), falsche Consequenz, subjective Auffassung sich an ihn angehängt hat. In so fern hat das Werk eine durchgreifende kritische Seite. Es versucht nicht etwa nur das, was jene Zeit im Kampfe der Meinungen aus sich heraus gearbeitet hat, ohne weitere Prüfung darzulegen, sondern es will zugleich die Probe machen, was davon stichhaltig und dauerhaft sei, und was durch Selbstwiderspruch sich selbst wieder aufhebe. Mit möglichster Unparteilichkeit versucht es, die Meinungen der Reformatoren darzulegen, wie sie sind, darum auch mit allen Inconsequenzen der Unklarheit zuweilen behaftet, aber immer im Zusammenhange mit der Grundrichtung, der wenigstens unbewußt und instinktartig sie folgen. Dabei versteht es sich von selbst, daß die innerhalb des Protestantismus fallenden confessionellen Unterschiede als bloß untergeordnete Momente erscheinen. Der Verfasser glaubt für sich die Berechtigung in Anspruch nehmen zu dürfen, den Protestantismus seinem Wesen nach als Eins, und jene Unterschiede bloß als verschiedene Momente dieses Einen Wesens zu fassen, die darin ihren Grund haben, daß die Erscheinung dieses Wesens, zu einer vollkommenen Darstellung noch nicht gelangend, sich in mehrfache mangelhafte, dem Wesen selbst nur mehr oder weniger entsprechende, Darstellungsformen zersetzt hat. Die Union der confessionellen

Unterschiede innerhalb des Protestantismus, wie sie in neuester Zeit, von Preußen aus zuerst, erstrebt wurde, ist gewiß eine der großartigsten Aufgaben unserer Zeit. Die kritische Seite des Werkes bewährt sich auch hauptsächlich darin, daß die verschiedenen, die religiöse Idee constituirenden, Elemente der Theologie, Anthropologie und Theonthropologie (Kirche), von dem Verfasser mit Fleiß ausgeschieden, und jeder Vermischung derselben vorgebeugt wurde. Ohne eine solche auf wissenschaftlichem Wege herbeigeführte Ausscheidung ist es gar nicht möglich, über das wahre Wesen des Protestantismus ins Klare zu kommen." —

So der Verfasser.

Wir erlauben uns, seine Vorstellungen näher an einander zu rücken.

a. Herr Schenkel ist der Ueberzeugung, daß das wahre und eigentliche Wesen des Protestantismus bis zur Stunde noch gar nicht erkannt sei, was auch bisher darüber in Tausenden von Schriften gesagt und verhandelt worden ist.

b. Diese Ueberzeugung schließt die andere in sich ein, daß das innere Wesen des Protestantismus selbst den Reformatoren nicht bekannt gewesen, und daß diese zu ihrem Protestantismus nur unbewußt und instinktartig gekommen seien.

c. Mit diesem unbewußten und nur instinktartigen Wesen der Reformatoren lassen sich die falschen Consequenzen (an sich Inconsequenzen der Unklarheit), subjectiven Auffassungen, und die Selbstwidersprüche derselben wohl vereinbaren: sie sind Folgen, die als natürliche nicht ausbleiben konnten.

d. Um das Eine Wesen des Protestantismus zu entdecken und sofort auszusprechen, darf man sich durch die innerhalb des Protestantismus fallenden confessionellen Unterschiede (das Lutherthum, Zwinglithum und Calvinthum) nicht stören lassen: sie sind nur die verschiedenen Momente Eines und desselben Wesens.

e. Darum wird die Union für etwas höchst Großartiges angesehen.

Sieht der Katholik in dieser Exposition mehr Zugeständnisse zu seiner eigenen geschichtlichen Auffassung des Protestantismus, als er von jener Seite lange her zu sehen gewohnt war, und kann dieß keinen Punkt abgeben, über welchen mit Herrn Schenkel zu rechten wäre; so giebt es dagegen andere, bei welchen es der Fall ist, und es sind vorzugsweise zwei Dinge, die schon von Vorneherein höchst bedenklich aussehen. Herr Schenkel will aus der dreihundertjährigen Entwicklung des Protestantismus heraus den eigentlichen Geist des Protestantismus herausfinden und herausklauben, wie er vor ihm noch nicht herausgefühlt und entdeckt worden ist. Wir stellen nicht in Abrede, daß Spätersehende auch besser sehen können. Aber allzunahe liegt der Gedanke, Schenkel möchte ein gewisses Etwas in sich selber construirt haben, und dieß eigene Gedankending nun ohne Weiteres für den innern Geist des Protestantismus halten. Um aber seine Sache plausibel zu machen, wird er aus dem geschichtlichen Protestantismus heraus Dasjenige nehmen, was ihm gerade zusagt, Anderes hingegen wird er weglassen, und es, um sich darüber zu rechtfertigen, als „fremdartige Zuthat," als „papistischen Ueberrest," als „falsche Consequenz," als „Inconsequenz der Unklarheit," als „subjective Auffassung" u. dgl. bezeichnen, ohne daran zu denken, daß vielleicht seine eigene Vorstellung vom Protestantismus die unangemessenste von allen ist. Die Worte Göthe's im Faust:

> Was ihr den Geist der Zeiten heißt,
> Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
> In dem die Zeiten sich bespiegeln

möchten alsdann in folgender Art auf Herrn Schenkel anzuwenden sein: Was er den Geist des Protestantismus nennt, das ist im Grunde nur sein eigener Geist, in dem er den Protestantismus sich spiegeln läßt. Daß damit, durch einen solchen neuen Protestantismus nämlich, nur neue Verwirrung angerichtet werde, versteht sich von selber. Zu

diesem vorläufigen Bedenken werden wir durch den zweiten Punkt berechtiget, durch die Art und Weise nämlich, wie Herr Schenkel die confessionellen Unterschiede innerhalb des Protestantismus selber ansieht. Er sieht sie nämlich nur als die verschiedenen Momente Eines und desselben Wesens an. Hier geht nicht blos die Logik erst aus, sie ist schon ausgegangen. Unterschied und Widerspruch sind zwei toto coelo von einander getrennt, nie und nimmermehr mit einander zu vereinigende Dinge. Was aber Herr Schenkel Unterschied zu nennen beliebt, ist eben seiner Natur nach Widerspruch, harter, unversöhnlicher Widerspruch. Die von ihm für seine Vorstellung angeführte Union kommt ihm nicht zu Statten, denn Dr. Augusti zu Bonn hat im Namen aller noch gläubigen Protestanten das eben so richtige als warnende Wort gesprochen, daß diese Union gebaut sei auf die völlige Gleichgültigkeit gegen den Consensus dogmaticus, daß sie nicht die geringste dogmatische Grundlage habe, und in ihrer Wirkung nur zur Zerstörung des annoch vorhandenen Glaubens beitragen könne. Wie schnell und schrecklich hat sich diese Weissagung schon in unsern Tagen erfüllt! — Darauf hätte Herr Schenkel nur bei geringem Nachdenken schon auch durch das kommen können, was er (Vorrede S. X) über Schleiermacher bemerkt. Nach seiner Ansicht hat dieser Theologe nicht nur großen Antheil und Schuld an der theologischen Verirrung seiner und der folgenden Zeit, sondern „er bringt es auch in seiner Glaubenslehre nirgends zu einer theologischen Erkenntniß der Religion.“ — Das ist ein harter, aber verdienter Vorwurf. Doch woher kommt die ganze theologische Sünde? Offenbar aus dem mißglückten und stets mißglückenden Versuch seiner Dogmatik, die Differenzen innerhalb des Protestantismus als Momente Eines und desselben Wesens, und nicht als das, was sie wirklich sind, zu betrachten, als Widersprüche. Schleiermacher mußte nicht nur auf einen ganz andern, sondern selbst auf den spinozistischen Standpunkt sich begeben

um scheinbar zusammen zu bringen, was der Natur der Sache und der Wahrheit nach nicht zusammengehört. Und so, fürchten wir vor der Hand, werde es auch Herrn Schenkel gehen. Er mag zusehen, wie das, was er den wesentlichen Protestantismus nennt, zu dem sich reime, was er gerne berührt, zum religiösen Volksbewußtsein. Doch wir wollen nicht vorgreifen. Das Buch muß und wird sein inneres System selbst erklären.

Jetzt noch die Eintheilung des ganzen Werkes. Es ist auf drei Bände angelegt, mit folgendem Inhalt:

Erster Band — theologische Fragen. — Erstes Buch: von der Auctorität der hl. Schrift. Zweites Buch: Von der Person und dem Werke Christi. Drittes Buch: Von den Sakramenten.

Zweiter Band — Anthropologische Fragen. — Erstes Buch: Von der Sünde; Zweites Buch: Vom Glauben. Drittes Buch: Von den guten Werken.

Dritter Band — Theanthropologische oder kirchliche Fragen. — Erstes Buch: Von dem allgemeinen Priesterthum. Zweites Buch: Von der Kirchenverfassung. Drittes Buch: Von dem Cultus.

Ueber den innern Zusammenhang der drei Bände unter einander sagt der Verfasser (Vorrede XIV) Folgendes: „Ihr Inhalt deckt sich gegenseitig. Stellt der erste die objective Erkenntniß- oder Offenbarungsquelle im Worte Gottes, Christo und dem Sakramente dar; so der zweite die Aneignungsbefähigung des menschlichen Subjects für das göttliche Object, wobei dem Worte Gottes, als dem objectiven Wahrheitsinhalt, die Sünde als der subjective Irrthum (sic), Christo als dem Mittelpunkte der göttlichen Liebesoffenbarung, der Glaube als der Mittelpunkt der menschlichen Gottesempfänglichkeit, dem Sakramente als dem Darstellungsmittel Christi, die Werke als die Darstellungsmittel des Glaubenslebens entsprechen. Gleichmäßig entspricht im dritten Band die Idee des allgemeinen Priesterthums als Subject-

Object der Menschheit in Gott, der Idee der objectiven Wahrheit (im Worte), und des subjectiven Irrthums (in der Sünde); die Kirchenverfassung als Ausdruck für die gottmenschliche Persönlichkeit der Kirche, der Person Christi und dem Glaubensobjecte, und endlich der Cultus als das gemeinsame Thatleben der Kirche, dem Sakramente und den subjectiven Glaubenswerken." —

Da das vorliegende Buch keine Dogmatik ist, wollen wir dessen Eintheilung nicht besonders urgiren. Auffallend ist allerdings sehr, daß die Erlösung vor der Sünde behandelt wird, da doch natur- und demnach auch begriffsgemäß die Sünde als das die Erlösung Bedingende vorausgeht. Was auch der Verfasser für seine dießfallsige Gliederung vorbringt, es hebt die Unnatur und die Verkehrtheit nicht auf. Denn ist auch die Erlösung ein ewig in Gott Beschlossenes; so ist die Sünde ein eben so ewig von Gott Vorhergesehenes, und erst um der Sünde willen ist die Erlösung beschlossen worden.

Wir gehen nun zur nähern Mittheilung des Inhalts nicht etwa nur nach den Aufschriften, sondern selbst nach den maaßgebenden Paragraphen über. Auf die Mittheilung des Inhalts hin werden wir unsere kritischen Bemerkungen folgen lassen, wobei wir nur das uns vorbehalten, was der Beurtheilung des ganzen Werkes vorgespart werden soll, wie denn der Verfasser selbst (Vorrede S. XI) an ein solches theilweises Aufsparen appellirt.

Inhalt des ersten Bandes.

Einleitung (S. 1—16).

§ 1. Die Entwicklungsstufen der christlichen Religion. Die Entwicklungsstufen des Protestantismus (1—12).

Das Wesen des Protestantismus ist das wahre Wesen der christlichen Religion. Nach den drei naturgemäßen Entwicklungsstufen der Religion ist sein Princip ein dreifaches. Der gewöhnliche Gegensatz von formalem und materialem Princip des Protestantismus bedarf der Berichtignng.

§ 2. Verhältniß der Orthodoxie zur Heterodoxie. Rückblick auf Vorgänger (12—16).

Um das Wesen des Protestantismus in seiner Vollständigkeit darzustellen, darf keine bedeutende religiöse Erscheinung der Reformationszeit ausgeschlossen werden, mag dieselbe als orthodox (rechtgläubig) oder als heterodox und häretisch (ungläubig und ketzerisch) gegolten haben.

Erstes Buch. Vom Worte Gottes (17—222).

Erster Abschnitt. Das äußere Wort oder die heil. Schrift (19—118).

§ 3. Die oberste Autorität der Schrift als theologische Grundlage des Protestantismus. (Luther und Melanchthon) (19—28).

Das ursprüngliche theologische Bewußtsein des Protestantismus beruht auf der Anerkennung des obersten theologischen Ansehens der heiligen Schrift. Nur allmählig vermochte diese neue Autorität sich der hergebrachten kirchlichen der Tradition, der Concilien und des Pabstes überzuordnen.

§ 4. Umfang der Schriftautorität. Gleichförmigkeit in dieser Beziehung des lutherischen und reformirten Protestantismus (28—40).

Die oberste theologische Autorität der Schrift ist, ihrem Wesen nach, nicht so zu verstehen, daß Alles, was nicht direkter Schriftinhalt ist, theologisch verwerflich ist, sondern nur so, daß nichts theologisch verbindlich gemacht werden kann, was sich nicht als direkter Schriftinhalt nachweisen läßt. Nur was in direktem Widerspruche mit dem Schriftinhalte steht, ist theologisch verwerflich. Die zwei Hauptrichtungen des Protestantismus sind hierüber wesentlich einverstanden.

§ 5. Gefahr des Mißbrauchs der Schriftautorität. Bedürfniß des Anknüpfens an die vorprotestantische Entwicklungsperiode der christlichen Idee (40—51).

Diese freiere Auffassung der theologischen Schriftautorität hat ihren Grund theils in der Gefahr, den errungenen theologischen Standpunkt durch engherzigen Buchstabendienst wieder zu verlieren, theils in dem Bedürfniß den Protestantis-

mus an die vorprotestantische Entwicklungsperiode der christlichen Idee naturgemäß anzuknüpfen.

§ 6. Begründung der Schriftautorität durch die Inspirationslehre Luthers (auch Zwinglis und Karlstadts) modificirter Inspirationsbegriff. Reaktionärer Inspirationsbegriff gegen das Ende der Reformationsperiode (51—67).

Die oberste theologische Autorität der Schrift hat darin ihre theologische Begründung, daß ihr Inhalt als ein Gott eingegebener (inspirirter) nachgewiesen wird. Der Protestantismus hat jedoch von vornherein darauf verzichtet, den Begriff der Inspiration auf den gesammten für kanonisch geltenden Schriftinhalt, sowohl dem Umfange, als dem Grade nach, gleichförmig auszudehnen. Erst gegen den Abschluß der Reformationsperiode sind solche Versuche gemacht und mit Erfolg gekrönt worden.

§ 7. Schriftauslegungsgrundsatz. Princip der grammatisch-historischen Auslegung. Früher Abfall der Reformatoren von diesem Grundsatze (67—78).

Der Versuch, die oberste theologische Autorität der Schrift durch den Inspirations-Begriff zu begründen, hat nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn die Schrift sich selbst auslegt. Demnach ist jeder sogenannte Schriftinhalt, der sich vermöge der Auslegung aus der Schrift nicht grammatisch-historischer Nothwendigkeit ergibt, als nicht von Gott eingegeben zu betrachten, die allegorische Schriftauslegung mithin theologisch durchaus verwerflich.

§ 8. Verderbliche Folgen dieses Abfalls (Karlstadt — Thomas Münzer — die Wiedertäufer) (78—89).

Eine völlige Abweichung von dem Auslegungsgrundsatze nach welchem die Schrift sich selbst auslegt: hat die völlige Auflösung der theologischen Grundlagen des Protestantismus, mithin dessen Untergang, zur Folge.

§ 9. Modification des Auslegungsgrundsatzes. Auslegung nach der analogia fidei. Doppelte Schwierigkeit nach außen und nach innen, diesen Grundsatz zu behaupten (89—100).

Der Unsicherheit der protestantischen Schriftauslegung kann nur in sofern gesteuert werden, als der Grundsatz von der

Selbstauslegung der Schrift dahin verstanden wird: daß die unsichern Schriftstellen nach den sichern, das dunkle nach dem hellen Schriftworte ausgelegt, d. h. die Schrift als ein Ganzes aufgefaßt werden müsse. Aber auch auf diesem Wege ist es schwer, die Einheit der protestantischen Schriftauslegung sowohl nach außen gegen die römische Kirche, als nach innen gegen abweichende Ansichten zu behaupten.

§ 10. Ausweg zur Rettung des Grundsatzes durch Beseitigung der Einwirkung der Vernunfterkenntniß auf die Auslegung. Anerkennung der Vernunfterkenntniß auf nicht-theologischem Gebiete (100—110).

Das einzige Mittel zur Durchführung des protestantischen Auslegungsgrundsatzes liegt darin, daß der Vernunft, d. h. dem endlichen Erkenntnißvermögen des Auslegers, kein Einfluß auf die Gestaltung des durch die Auslegung zu gewinnenden Schriftinhaltes eingeräumt wird. Hieraus erklärt sich sowohl die Vernunftanerkennung der Reformatoren auf nicht-theologischem, als der Vernunfthaß auf theologischem Gebiete.

§ 11. Verhältniß der Theologie zur Philosophie: Weder absolute Trennung, noch absolute Versöhnung zwischen beiden denkbar (110—118).

Sofern man unter Philosophie ein System von Resultaten des endlichen Erkenntnißvermögens, d. h. der Vernunft, versteht: ist auf dem Gebiet des Protestantismus weder eine absolute Trennung, noch eine absolute Versöhnung der Theologie mit der Philosophie möglich.

Zweiter Abschnitt. Das innere Wort (119—222).

§ 12. Nothwendigkeit der Uebereinstimmung des äußern Schriftstoffes und des innern Wahrheitsgeistes (119—129).

Die äußere theologische Autorität des Schriftwortes findet ihre wahre Begründung erst in der Uebereinstimmung mit der innern Autorität des göttlichen Geistes. Mit andern Worten: Der äußere Wahrheitsstoff der Schrift erhält seine Begründung erst daher, daß er mit dem innern Wahrheits-Sinne des Auslegers wesentlich eins ist.

§ 13. Hieraus erfolgende Nothwendigkeit der Unterscheidung zwischen den Begriffen „Schrift" und „Wort Gottes" (129—135).

Der durch den gotteingegebenen Wahrheitssinn des Aus-

legers ausgemittelte Gotteingegebene biblische Wahrheitsinhalt ist — **Wort Gottes.** Die Unterscheidung zwischen Schrift und Wort Gottes ist wesentlich protestantisch, und ohne dieselbe die theologische Autorität des Schriftprincips nicht durchzuführen.

§ 14. Wohlbegründetheit der Einsprachen gegen die ausschließliche Geltendmachung der äußern Schriftautorität (Sebastian Frank, Schwenkfeld, Denck, Hetzer u. s. w.) (135—146).

Einsprachen gegen die ausschließliche Geltendmachung der äußern Schriftautorität sind so lange im Wesen des Protestantismus wohlbegründet, als sie der theologischen Autorität des göttlichen Wortes nicht zu nahe treten, oder gar auf Beseitigung derselben ausgehen.

§ 15. Beeinträchtigung des protestantischen Schrift-Princips durch Annahme eines außer der Schrift befindlichen theologischen Wahrheitsstoffes. Anerkennung der Natur, beziehungsweise des menschlichen Selbstbewußtseins, als obersten theologischen Princips (146—164).

Die Voraussetzung, daß der theologische Wahrheitsstoff auch **außer der Schrift** aufgefunden werden könne, ist ein Attentat auf das theologische Schriftprincip des Protestantismus, das, wenn es gelänge, mit der Zerstörung der objektiv-theologischen Autorität des göttlichen Wortes, und mit der Anerkennung der subjektiv-theologischen Autorität des menschlichen Selbstbewußtseins enden müßte.

§ 16. Das Evangelium als wesentlicher Inhalt des Wortes Gottes (165—172).

Das Wort Gottes in der heiligen Schrift ist seinem Wesen nach Evangelium: d. h. Offenbarungsinhalt der göttlichen **Liebe.**

§ 17. Eintheilungsgrund des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium. Verschiedenheit des reformirten und lutherischen Standpunktes (172—180).

Die Eintheilung des Offenbarungsinhaltes in Gesetz und und Evangelium beruht auf dem Unterschiede der Identität und der Realität der göttlichen Liebe, indem unter Gesetz die ideale, unter Evangelium die reale Seite dieser Liebe verstanden wird. Insofern besteht zwischen Gesetz und Evange-

lium kein Wesensunterschied, sondern der Ausdruck Gesetz bezeichnet nur den idealen, noch nicht real gewordenen, Offenbarungsinhalt der göttlichen Liebe. Doch ist der reformirte Protestantismus ebenso geneigt, den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium aufzuheben, als der lutherische, einen Wesensunterschied zwischen beiden festzusetzen.

§ 18. Alleinige theologische Geltung des Wortes Gottes in der organischen Verbindung von Gesetz und Evangelium. Verhältniß des Natur- und Sittengesetzes zum Evangelium, des Heiden- und Judenthums zum Christenthum (181—192).

Der ideale Offenbarungsinhalt der göttlichen Liebe (das Gesetz) in seiner Abgetrenntheit vom realen (Evangelium) und der reale in seiner Abgetrenntheit vom idealen, hört auf Wort Gottes, d. h. oberste theologische Autorität, zu sein. Wort Gottes ist nur die organische Verbindung von Gesetz und Evangelium. Daher hat auch das Naturgesetz, trotz seiner Identität mit dem biblischen positiven Gesetze, an und für sich keine theologische Autorität, ist aber eben so wenig theologisch verwerflich. Das Judenthum hat in dieser Beziehung vor dem Heidenthum keinen Vorzug.

§ 19. Verhältniß des Ceremonialgesetzes zum Sitten- und Naturgesetze und dessen theologische Nichtbedeutung (193—207).

Das Gesetz als idealer Offenbarungsinhalt der göttlichen Liebe — biblisches Sittengesetz und außerbiblisches Naturgesetz — ist nicht zu verwechseln mit den biblischen äußern legalen Einrichtungen weltlichen Rechts oder socialen Herkommens, d. h. mit dem sogenannten Ceremonialgesetze. Das Ceremonialgesetz unterscheidet sich von dem Sitten- und Naturgesetze dadurch, daß es nicht nur keine theologische Autorität, sondern nicht einmal theologischen Inhalt hat.

§ 20. Feststellung des obersten, theologischen Princips des Protestantismus. Verwerflichkeit jeder aus dem Principe des göttlichen Zorns hervorgehenden Theologie (208—222).

Insofern aus dem bisherigen folgt, daß der wesentliche Inhalt des göttlichen Worts die ideale und reale Offenbarung der göttlichen Liebe ist: können wir das oberste theologische

Princip des Protestantismus für einmal als die Idee der göttlichen Liebesoffenbarung bezeichnen. Richtungen, welche den Zorn zum Ausgangspunkt der göttlichen Offenbarung machen, sind aus diesem Grunde durchaus als unprotestantisch zu verwerfen.

Zweites Buch: Von Christo (223—392).

Erster Abschnitt: der historische Christus (225—312).

§ 21. Der historische Christus als konkreter Inhalt des Gesetzes und des Evangeliums. Gefahr des Protestantismus, das historische Christusbild mit mythischen Bestandtheilen zu versetzen (227—234).

Der historische Christus ist der konkrete Inhalt des Gesetzes und des Evangeliums, oder der idealen und realen göttlichen Liebesoffenbarung. Nur hat sich der Protestantismus vor der Gefahr zu hüten, das historische Bild von Christo auf unhistorischem Wege, d. h. durch willkührliche Schriftauslegung, zu vervollständigen, indem dadurch aus einem historischen, ein mythischer Christus entstehen müßte.

§ 22. Theologische Bedeutung des Erlösungstodes Christi. Verhältniß der protestantischen zur anselmischen Genugthuungslehre (234—250.)

Die höchste theologische Bedeutung des historischen Christus stellt sich dar in seinem Erlösungstode, der, indem er den göttlichen Zorn als aufgehoben durch die göttliche Liebe darstellt, der Gipfelpunkt der realen göttlichen Liebesoffenbarung ist. Der Tod Christi ist die weltgeschichtlichgewordene persönliche Einheit der idealen und realen göttlichen Liebesoffenbarung, was gewöhnlich durch die sogenannte Genugthuungslehre dahin ausgedrückt wird, daß Christus der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan habe.

§ 23. Berechtigung der subjectiven Seite der Genugthuungslehre neben der objectiven Gefahr, die objective durch Ueberwiegen der subjectiven zu verlieren (250—267).

Jeder Versuch, die Genugthuungslehre in ihrer so eben festgestellten objectiven Bedeutung aufzulösen, und subjectiv zu verflüchtigen, ist als wesentlich unprotestantisch von der Hand zu weisen, wenn auch neben der objectiven Geltung des Todes Christi, als eines Aufgehobenwerdens des ein-

seitigen göttlichen Gerechtigkeitsbegriffes durch den Begriff der Gnade, noch eine subjective Geltung desselben, als einer Befreiung des Menschengemüths von der einseitigen Vorstellung des göttlichen Zorns, mitläuft, welcher ihre Berechtigung neben der ersteren nicht abzusprechen ist.

§ 24. Unablösbarkeit der leidenden Genugthuung von der thuenden, des gottmenschlichen Lebens Christi von seinem Tode (267—286).

Die theologische Bedeutung des Todes Christi vollendet sich erst darin, daß derselbe aus gottmenschlichem Leben entsprungen ist und gottmenschliches Leben erzeugt. Die sogenannte leidende Genugthuung steht demnach in einer innern und unauflösbaren Verbindung mit der thuenden.

§ 25. Daherige Berechtigung der Opposition gegen die ausschließliche theologische Geltendmachung des Todes Christi zu protestiren, welche sie aber durch einseitige Ausschließung des Todes Christi vom Erlösungswerke mißbraucht (287—299).

Wird das gottmenschliche Leben Christi von dem Mittelpunkte seines Todes abgelöst, so verliert es eben so seine historisch-theologische Bedeutung, als der Tod Christi, wenn er außer Zusammenhang mit dem gottmenschlichen Leben gesetzt wird. Die Opposition gegen die einseitige Hervorhebung der Bedeutung des Todes Christi ist zwar aus dem wahren Bedürfnisse der Einpflanzung gottmenschlichen Lebens durch Christum in die Menschheit hervorgegangen, bringt es aber in ihrer Einseitigkeit nicht zur Erlösung des Menschen durch eine reale Liebesthat Gottes, sondern nur: entweder zu einem innern dialektischen Entwicklungsprocesse, oder zu einem äußern magischen Vorgange, von denen weder der eine noch der andere wirklich erlöst.

§ 26. Von hier aus entspringende fortwährende Aufgabe des Protestantismus, die wesentliche Einheit der leidenden und thuenden Genugthuung festzuhalten. Osiandrische Erlösungslehre (299—312).

Es wird fortwährend Aufgabe des Protestantismus bleiben, das von Christo ausgehende gottmenschliche Leben dergestalt an die Thatsache seines welterlösenden Todes anzuknüpfen, daß beides: Tod und gottmenschliches Leben, in

innerer Verbindung und Durchdringung, die Einheit der idealen und realen Liebesoffenbarung Gottes in Christo als ihrer geschichtlich-nothwendigen Erscheinung, d. h. die wesentliche Einheit der leidenden und thuenden Genugthuung, darstellt. Versuche, die reale Mittheilung des gottmenschlichen Lebens Christi von der welthistorischen Thatsache seines Todes abzulösen, sind als natürliche Reaktionen gegen die Einseitigkeit der ausschließlich leidenden Genugthuungslehre, aber selbst wieder als Einseitigkeiten zu begreifen.

Zweiter Abschnitt: der ideale Christus (313—392).

§ 27. Darstellung der Idee der Gottmenschlichkeit Christi nach Luther. Gefahr, die menschliche Eigenthümlichkeit Christi gegenüber der überwiegenden göttl. auf diesem Standpunkte zu verlieren (313—325).

Die Thatsache der Erlösung durch den historischen Christus ruht auf der Idee seiner Gottmenschlichkeit, wornach er, Gott und Mensch in einer Person, die Harmonie der menschlichen und göttlichen Natur, d. h. der menschlichen und göttlichen Eigenthümlichkeit, darstellt. Hierbei läuft aber der lutherische Protestantismus Gefahr, eine derartige konkrete Gegenwärtigkeit der göttlichen Natur im Menschen anzunehmen, daß die menschliche Natur dadurch auf ein Minimum zurückgedrängt, oder zum Verschwinden gebracht, d. h. der historische Christus durch den idealen verdunkelt, selbst vernichtet wird.

§ 28. Umgekehrte Gefahr des reformirten Protestantismus, den idealen Christus von dem historischen abzulösen (325—334).

Umgekehrt läuft der reformirte Protestantismus die entgegengesetzte Gefahr, die Selbstständigkeit der menschlichen Natur Christi in ihrem Verhältnisse zur göttlichen so ausschließlich zu behaupten, daß die menschliche Natur mit der göttlichen in der Person Christi gar nicht eins, d. h. der historische Christus von dem idealen geradezu abgelöst wird, so daß wohl ein idealer und ein historischer Christus zurückbleibt, aber kein solcher entsteht, der die reale Einheit des idealen und historischen in einer und derselben Person darstellte.

seitigen göttlichen Gerechtigkeitsbegriffes durch den Begriff der Gnade, noch eine subjective Geltung desselben, als einer Befreiung des Menschengemüths von der einseitigen Vorstellung des göttlichen Zorns, mitläuft, welcher ihre Berechtigung neben der ersteren nicht abzusprechen ist.

§ 24. Unablösbarkeit der leidenden Genugthuung von der thuenden, des gottmenschlichen Lebens Christi von seinem Tode (267—286).

Die theologische Bedeutung des Todes Christi vollendet sich erst darin, daß derselbe aus gottmenschlichem Leben entsprungen ist und gottmenschliches Leben erzeugt. Die sogenannte leidende Genugthuung steht demnach in einer innern und unauflösbaren Verbindung mit der thuenden.

§ 25. Daherige Berechtigung der Opposition gegen die ausschließliche theologische Geltendmachung des Todes Christi zu protestiren, welche sie aber durch einseitige Ausschließung des Todes Christi vom Erlösungswerke mißbraucht (287—299).

Wird das gottmenschliche Leben Christi von dem Mittelpunkte seines Todes abgelöst, so verliert es eben so seine historisch-theologische Bedeutung, als der Tod Christi, wenn er außer Zusammenhang mit dem gottmenschlichen Leben gesetzt wird. Die Opposition gegen die einseitige Hervorhebung der Bedeutung des Todes Christi ist zwar aus dem wahren Bedürfnisse der Einpflanzung gottmenschlichen Lebens durch Christum in die Menschheit hervorgegangen, bringt es aber in ihrer Einseitigkeit nicht zur Erlösung des Menschen durch eine reale Liebesthat Gottes, sondern nur: entweder zu einem innern dialektischen Entwicklungsprocesse, oder zu einem äußern magischen Vorgange, von denen weder der eine noch der andere wirklich erlöst.

§ 26. Von hier aus entspringende fortwährende Aufgabe des Protestantismus, die wesentliche Einheit der leidenden und thuenden Genugthuung festzuhalten. Osiandrische Erlösungslehre (299—312).

Es wird fortwährend Aufgabe des Protestantismus bleiben, das von Christo ausgehende gottmenschliche Leben dergestalt an die Thatsache seines welterlösenden Todes anzuknüpfen, daß beides: Tod und gottmenschliches Leben, in

innerer Verbindung und Durchdringung, die Einheit der idealen und realen Liebesoffenbarung Gottes in Christo als ihrer geschichtlich-nothwendigen Erscheinung, d. h. die wesentliche Einheit der leidenden und thuenden Genugthuung, darstellt. Versuche, die reale Mittheilung des gottmenschlichen Lebens Christi von der welthistorischen Thatsache seines Todes abzulösen, sind als natürliche Reaktionen gegen die Einseitigkeit der ausschließlich leidenden Genugthuungslehre, aber selbst wieder als Einseitigkeiten zu begreifen.

Zweiter Abschnitt: der ideale Christus (313—392).

§ 27. Darstellung der Idee der Gottmenschlichkeit Christi nach Luther. Gefahr, die menschliche Eigenthümlichkeit Christi gegenüber der überwiegenden göttl. auf diesem Standpunkte zu verlieren (313—325).

Die Thatsache der Erlösung durch den historischen Christus ruht auf der Idee seiner Gottmenschlichkeit, wornach er, Gott und Mensch in einer Person, die Harmonie der menschlichen und göttlichen Natur, d. h. der menschlichen und göttlichen Eigenthümlichkeit, darstellt. Hierbei läuft aber der lutherische Protestantismus Gefahr, eine derartige konkrete Gegenwärtigkeit der göttlichen Natur im Menschen anzunehmen, daß die menschliche Natur dadurch auf ein Minimum zurückgedrängt, oder zum Verschwinden gebracht, d. h. der historische Christus durch den idealen verdunkelt, selbst vernichtet wird.

§ 28. Umgekehrte Gefahr des reformirten Protestantismus, den idealen Christus von dem historischen abzulösen (325—334).

Umgekehrt läuft der reformirte Protestantismus die entgegengesetzte Gefahr, die Selbstständigkeit der menschlichen Natur Christi in ihrem Verhältnisse zur göttlichen so ausschließlich zu behaupten, daß die menschliche Natur mit der göttlichen in der Person Christi gar nicht eins, d. h. der historische Christus von dem idealen geradezu abgelöst wird, so daß wohl ein idealer und ein historischer Christus zurückbleibt, aber kein solcher entsteht, der die reale Einheit des idealen und historischen in einer und derselben Person darstellte.

§ 29. Spekulativer und mystischer Ausweg (Frank und Schwenckfeld), um diese Gefahren zu umgehen, und Unzulänglichkeit derselben (334—347).

Die Schwierigkeit, die beiden Naturen Christi mit der einen Person wirklich und wesentlich zu vereinigen, wird umgangen, aber nicht gehoben, wenn die Idee Christi bald (mehr spekulativ) als die spirituelle Einheit des menschlichen Selbstbewußtseins mit Gott, bald (mehr mystisch und magisch) als die substantielle Einwohnung Gottes im menschlichen Selbstbewußtsein genommen wird. Der spekulative Ausweg wird immer eher auf Seite des lutherischen, der mystische auf Seite des reformirten Protestantismus ergriffen werden.

§ 30. Entsprechendster Ausdruck für die Idee der Gottmenschlichkeit Christi. Der historische Christus als ein wirklich idealer, der ideale als ein wirklich historischer (347—358).

Die Idee der Gottmenschlichkeit Christi wird einen dem Wesen des Protestantismus um so entsprechenderen Ausdruck gefunden haben, je mehr durch denselben die Selbstständigkeit der menschlichen Eigenthümlichkeit Christi gesichert ist, ohne daß die Wirklichkeit der in seiner Person erschienenen Gottesoffenbarung gefährdet wird; d. h. je mehr er den historischen Christus als einen wirklich idealen und den idealen als einen wirklich historischen Christus in sich begreift.

§ 31. Die Dreieinigkeitslehre als dieser vollendetste Ausdruck (358—369).

Die Dreieinigkeitslehre kann in der protestantischen Theologie nichts Anderes, als der vollendetste (theologische) Ausdruck für die Idee der Gottmenschlichkeit Christi sein. Als eine bloße (spekulative) Aussage über das (abstrakte) Wesen Gottes hat sie im Protestantismus gar nichts zu bedeuten.

§ 32. Berechtigung der Polemik gegen die Dreieinigkeitslehre. Schranken dieser Berechtigung (370—385).

Die im Zeitalter der Reformation gegen die kirchlich-orthodoxe Darstellung der Trinitätslehre erhobene Polemik ist in so weit in ihrem Recht, als sie gegen die scholastisch-spekulative Fassung derselben ankämpft, und die Idee der Mensch-

werdung Gottes zum Mittelpunkte dieser Idee macht; in so weit aber im Unrecht, als sie ebenfalls in die Verkehrtheit, zwar nicht scholastisch-dialektischer, sondern naturphilosophisch-phantastischer Spekulation wieder zurückfällt.

§ 33. Gefahr, die Dreieinigkeitslehre irrig darzustellen. Idee der Persönlichkeit Gottes. Culminationspunkt derselben (385—392).

So lange noch kein durchaus adäquater theologischer Ausdruck für die Idee der Gottmenschlichkeit Christi (beziehungsweise für die Trinitätslehre) aufgefunden ist, so lange läuft der Protestantismus immer noch Gefahr, zu irrigen Darstellungen jener Idee verleitet zu werden. Um solchen vorzubeugen, ist vor Allem erforderlich, die Idee der Persönlichkeit Gottes, in welcher diejenige der Gottmenschlichkeit Christi culminirt, theologisch festzustellen.

Drittes Buch: Vom Sakrament (393—582).

Erster Abschnitt: die Bedeutung des Sakraments (395—438).

§ 34. Nachweisung der wesentlich theologischen Bedeutung der Lehre vom Sakrament. Anfängliche Verkennung dieser Bedeutung von Seite des Protestantismus (395—405).

Daß die Bedeutung des Sakraments eine wesentlich theologische ist, geht aus dem Verhältniß hervor, in welches dasselbe von Anfang an zum Worte Gottes tritt. Dabei läßt sich jedoch nicht läugnen, daß diese theologische Bedeutung zumal im Anfang, vom Protestantismus nicht gehörig gewürdigt, bisweilen auch ganz verkennt wurde, woraus sich ein anfänglich eigenthümliches Schwanken über die Zahl der Sakramente erklärt.

§ 35. Eigenthümliche Verbindung des Wortes Gottes mit dem äußern Zeichen: als constitutives Moment des Sakraments (405—412).

Das Wesen des Sakraments beruht auf einer eigenthümlich-realen Verbindung des Wortes Gottes mit dem äußern Zeichen, wodurch das Wort Gottes eine Wirkung hervorbringt, welche ihm ohne dieses Zeichen hervorzubringen unmöglich wäre. Diese Wirkung besteht aber darin, daß es in sinnlich-

geistiger, d. h. gottmenschlicher Weise, die reale Liebesoffenbarung in Christo als eine bleibende zur Darstellung bringt.

§ 36. Geringschätzung des Sakraments auf reformirter Seite, so wie von Seiten der radikal-theologischen Opposition (412—423).

Die Unfähigkeit, das Sakrament, als objektive sinnlich-geistige Darstellung der realen göttlichen Liebesoffenbarung anzuerkennen, bedroht besonders den reformirten Protestantismus mit der Gefahr, die theologische Bedeutung des Sakraments ganz zu verlieren, und in dieser Beziehung auf den einseitig-subjektiven Standpunkt der radikalen Opposition zurückzusinken.

§ 37. Die Aufgabe: Sinnliches und Geistiges, Menschliches und Göttliches im Sakrament zusammen zu schauen von Calvin am richtigsten erkannt (424—438).

Vermöge des dem Protestantismus wesentlich einwohnenden Grundtriebes, Geistliches und Leibliches, Göttliches und Menschliches in Harmonie zu bringen: hat derselbe keine Ruhe, bis er im Sakrament diese Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie sie in Christo real-persönlich geworden ist, zur theologisch bewußten Darstellung gebracht hat. Die calvinische Auffassung der Lehre von den Sakramenten repräsentirt vornämlich dieses, wenn durch sie auch noch nicht vollständig befriedigte, Bedürfniß.

Zweiter Abschnitt: Das Sakrament der Taufe (439—470).

§ 38. Begriff der Taufe als des Sakraments der sündenvergebenden göttlichen Liebe. Anfänglich über denselben herrschende Verwirrung (439—450).

Das Sakrament der Taufe stellt die Idee der Gottmenschlichkeit Christi, von Seiten der leidenden Genugthuung, dar, sofern in der welthistorischen Thatsache des Todes Christi die göttliche Liebe in ihrer Realität sich als sündenvergebende erweist. Mit andern Worten: Die Taufe ist das Sakrament der Sündenvergebung. Nur allmählig vermochte übrigens, selbst auf Seite des lutherischen Protestantismus, die objektiv-theologische Bedeutung dieses Sakraments sich

Geltung zu verschaffen, nach dem die subjektive Anfangs völlig vorgeherrscht hatte.

§ 39. Berechtigung der Wiedertäufer vom subjektiven Standpunkte aus (451—459).

Sowie von der objektiv-theologischen Bedeutung des Taufsakraments, als eines Darstellungsmittels der in Christo geoffenbarten, sündenvergebenden göttlichen Liebe, abgegangen wird: so ist die Consequenz der Wiedertäufer gerechtfertigt, welche die Gültigkeit des Taufsakraments vom Glauben des Täuflings abhängig machen, und aus diesem Grunde unmündigen, selbstbewußten Glaubens unfähigen, Kindern die Taufe nicht angedeihen lassen.

§ 40. Gefahr des Rückfalls zum subjektiven Standpunkt in die römische Ansicht (459—464).

Je mehr das Sakrament der Taufe seiner objektiv-theologischen Autorität beraubt wird: desto mehr ist zu befürchten, daß das Extrem einseitiger Subjektivität in das entgegengesetzte starrer Objektivität umschlage und ein Rückfall in die römische Ansicht von der magischen Wirkung des Taufsakraments Statt finde.

§ 41. Läuterung des Taufbegriffs durch Abweisung subjektiver und magischer Elemente von der Bestimmung desselben (464—470).

Je mehr demnach der objektiv-theologische Charakter der Taufe, als des Sakraments der sündenvergebenden göttlichen Liebe, frei von aller subjektiven und magischen Beimischung, anerkannt wird: desto mehr wird auch der Begriff der Taufe dem Wesen des Protestantismus entsprechen, desto weniger Verwirrung über die Bedeutung derselben herrschen können.

Dritter Abschnitt: Das Sakrament des Abendmahls (471—582).

§ 42. Begriff des Abendmahls als des Sakraments der sündentilgenden göttlichen Liebe. Anfängliche bei Luther über denselben herrschende Verwirrung (471—481).

Das Sakrament des Abendmahls stellt die Idee der Gottmenschlichkeit Christi von Seiten der thuenden Genugthuung dar, insofern das mit der welthistorischen Thatsache seines

Todes verbundene gottmenschliche Leben Christi sich als sündentilgendes erweist. Das Abendmahl ist das Sakrament der Sündentilgung. Mit dieser neuen (freilich ihm noch unklaren) Anschauung trat Luther zuerst der römischen Lehre vom Meßopfer entgegen, ohne jedoch von der scholastischen Form des römischen Dogmas sich los zu machen, die ihn übrigens nicht hinderte, anfänglich auf den theologischen Inhalt dieses Sakraments zu Gunsten des Glaubens so viel als zu verzichten.

§ 43. Zu Standekommen des reformirten Abendmahlsbegriffs durch Carlsstadt, Zwingli und Oekolompad, mit anfänglich zurücktretender, bald überwiegender Subjektivität (482—502).

Je weniger Luther selbst durch die scholastische Form seiner Abendmahlslehre gehindert war, anfänglich auf den theologischen Inhalt des Sakraments so viel als zu verzichten: desto weniger kann es auffallen, daß von Geistern subjektiverer Richtung jene Form ganz aufgegeben wurde, was jedoch nicht ohne längeres anhaltendes Sträuben geschah. Das Zerbrechen jener scholastischen Form ist der natürliche Fortschritt des protestantisch-theologischen Bewußtseyns über das mittelalterlich-römische, wobei nur zu bedauern ist, daß einseitige Subjektivität nach dieser Richtung hin allen theologischen Inhalt aus dem Sakrament völlig verdrängte.

§ 44. Umgekehrtes Festhalten des lutherischen Gegensatzes am Standpunkte des römischen Scholasticismus (502—520).

So sehr die Opposition gegen die anthropologische Verinnerlichung des objektiv-theologischen Inhalts des Abendmahlsakramentes im Wesen der protestantischen Theologie wohl begründet ist: so unprotestantisch ist jede Verirrung in das andere Extrem, wodurch auf die sinnliche Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi ein mit nichts zu begründendes Gewicht gelegt wird. Von der gegnerischen Polemik gedrängt, wurde der lutherische Protestantismus, wohl anfangs unbewußt, auf diesem Standpunkt und damit im römischen Scholasticismus festgehalten.

§ 45. Entwicklung des lutherischen Gegensatzes bis zur äußersten Consequenz eines leiblichen Genusses der Substanz Christi im Abendmahl (520—535).

Die lutherische Abendmahlslehre erlangt ihre äußerste Spitze darin, daß dem leiblichen Genusse des Fleisches und Blutes Christi (magisch) sündentilgende Kraft zugeschrieben wird, womit jedoch nichts Anderes als die äußerste Consequenz der lutherischen Christologie ausgedrückt ist, nach welcher das Göttliche bis zur Vernichtung des Menschlichen in Christo fortschreitet; eine Consequenz, deren der reformirte Protestantismus mit vollem Rechte, wenn auch selbst der wahrhaft protestantisch-positiven Anschauung ermangelnd, sich erwehrt hat.

§ 46. Vermittlungsversuche, von reformirtem Standpunkte aus durch Butzer, von lutherischem durch Melanchthon. Verdienst und Erfolglosigkeit derselben (535—555).

Sowohl auf reformirter, als auf lutherischer Seite macht sich von vorn herein das Bedürfniß nach einer vermittelnden Abendmahlstheorie bemerklich, welche eben so sehr das Extrem der reformirten Subjektivität als dasjenige der lutherischen Consubstantionslehre zu vermeiden die Aufgabe hatte. Diese Vermittlung hatte aber nach beiden Seiten hin nur in so fern auf Erfolg zu rechnen, als sie aufrichtig gemeint und kräftig durchgeführt ward; wiewohl ihr unter allen Umständen das Verdienst bleiben wird, nach der wahren theologischen Mitte über den Extremen wenigstens gestrebt zu haben.

§ 47. Rückkehr der mystischen Richtung (in Schwenkfeld und Servet) zur objektiv-theologischen Idee des Abendmahlsakraments (555—561).

Während über dem die objektiv-theologische Substanz des Abendmahls betreffenden Streite die eigentliche Bedeutung desselben, als eines Darstellungsmittels der göttlich-geoffenbarten sündentilgenden Liebe fast ganz verloren gieng: hat die mystische Richtung eines Schwenkfeld und Servet das Verdienst, wenn auch ohne dialektische Vermittlung, jene

Grundbedeutung wieder als die wesentliche hervorgehoben zu haben.

§ 48. Vermittelnder Standpunkt Calvins. Mangelhaftigkeit desselben in Beziehung auf dialektische Entwicklung. Er enthält dennoch die Grundlagen für die Abendmahlstheorie der Zukunft des Protestantismus (560—582).

Nachdem es weder dem lutherischen, noch dem zwinglischen Protestantismus, weder den Vermittlern von jener noch von dieser Seite, noch auch dem mystischen Tiefsinn gelungen war, den wissenschaftlich-theologischen Ausdruck für das Sakrament des Abendmahls als Darstellungsmittel der sündentilgenden Kraft der in Christo geoffenbarten göttlichen Liebe zu finden: mußte es fortwährend höchste Aufgabe des Protestantismus bleiben, diesen Ausdruck herzustellen: eine Aufgabe, deren Lösung Calvin und die ihm verwandte Richtung mit anerkennenswerthem Eifer betrieben hat, ohne ihr jedoch nach allen Theilen zu genügen. In der calvinischen Abendmahlslehre liegen jedoch die Hauptgrundlagen zu einem künftigen, dem Wesen des Protestantismus vollkommen entsprechenden, objektiv-theologischen Aufbau dieses Dogmas.

Dieß ist der kurzgefaßte Inhalt des ersten Bandes vorliegender Schrift, und damit das, was als der theologische Gehalt dessen angesehen wird, was der Verfasser für den eigentlichen Protestantismus ausgibt. Gehen wir nun in das Werk beurtheilend ein, so weit es uns vorliegt.

Der erste Paragraph der Einleitung sagt S. 1 aus, daß das Wesen des Protestantismus das wahre Wesen der christlichen Religion sei. Wir werden auf diesen Satz desto öfter zurückkommen, je mehr er sich beim Verfasser durch das ganze Buch hindurchzieht. Was den Erweis dieses Satzes im ersten Paragraphen angeht, so hat Referent sich alle Mühe gegeben, ihn zu finden: allein er fand nur S. 7 den merkwürdigen Ausspruch: „Darum ist das Wesen der Reformation, oder allgemeiner ausgedrückt, ihrer religiösen Erscheinungsform, des Protestantismus — das wahre Wesen

der christlichen Idee selbst.“ — Wir erinnerten uns hiebei, daß es gewissen Leuten eigen ist, auf die Frage: Warum? ohne alles Weitere ein Darum zur Antwort zu geben. Aber in einem wissenschaftlichen Werke waren wir auf solche Antwort nicht gefaßt. Die paar längst abgenutzten Phrasen, die über die „Finsterniß“ und den „Geisteszwang“ in der katholischen Kirche, über „Dolche“ und „Brandfackeln“ vorausgehen, liefern so wenig den Beweis für das vom Verfasser zu Beweisende, als uns die gewohnten Flüche eines alten Wachtmeisters bei Bier und Tabackdampf Garantien für irgend eine Wahrheit sind. Auch nimmt sich zu jenem Satze die Versicherung S. 11 höchst sonderbar aus: „Bis auf diesen Tag hat es der Protestantismus zu einer wirklichen Kirche noch nicht gebracht.“ Wenn, was selbst die Bibel erweist, im Anfang des Christenthums mit dem Wesen desselben auch schon die Kirche war; wie kommt es, daß, wenn das Wesen des Protestantismus das wahre Wesen der christlichen Religion ist, dieses Wesen des Protestantismus in einer Zeit von mehr als dreihundert Jahren es doch zu keiner Kirche bringen konnte? — Der Verfasser hat durch diesen zweiten Satz offenbar seinen ersten aufgehoben. Schon das ist aber sonderbar, daß der Protestantismus es zu einer Kirche erst bringen soll, da sie doch durch denselben Christus schon gestiftet ist, durch den uns Erlösung und Heiligung zu Theil geworden ist. Soll der Protestantismus nach dem Verfasser eine andere Kirche gründen wollen, als die christliche, d. h. als die durch Christus und seinen Geist schon im Ursprung gestiftete? Dieß muß wohl angenommen werden; aber die Kirche, die von Menschen gestiftet sein soll, wird nie kommen, man wird sie nach weitern drei Jahrhunderten so wenig zu sehen vermögen als jetzt. Mit Einem Wort: die christliche Kirche ist mit dem Christenthume selbst göttlich gestiftet; wo man daher es zu einer christlichen Kirche jetzt erst bringen soll, will oder muß, da ist anzunehmen, daß man auf einem ganz andern Boden stehe, als auf dem christlichen überhaupt. Dieß dem Verfasser

am allermeisten und ganz besonders zu beweisen, dazu gibt er der Gelegenheiten eher zu viele als zu wenige. Schon seine religionsphilosophische Construction des Heidenthums und Judenthums läßt sich auf dem christlichen Standpunkt nicht rechtfertigen, so wenig als die Behauptung S. 3: „die christliche Religion ist nicht selbst etwa der Gegensatz des Paganismus oder Judenthums: sie ist vielmehr die Versöhnung dieser beiden Religionsformen; jene beiden ersten Glaubensstufen sind in der dritten aufbewahrt." — Daß hinzugesetzt wird: aber zugleich auch überwunden, hebt die Falschheit der Vorstellung nicht auf. Das Aufbewahrte und durch Aufbewahrung Bleibende wirkt auch als ein Ueberwundenes: aber es wirkt im Gegensatze zu dem, wodurch es überwunden worden ist. Daß das Heidnische hier vor Allem gemeint sei, muß sich von selber verstehen. Wo haben wir denn im Christenthume noch die Naturverehrung, die Thieranbetung, die Apotheose und dgl.? Der Hegelianismus, gegen den Herr Schenkel S. 2 in einer Note kämpft, spielt schon S. 3 demselben ein böses Spiel, an dem er selber am meisten lernen kann, daß das Hegelisch-Aufbewahrte und Ueberwundene gar nicht ein Todtes, Unlebendiges und Unwirksames ist. — Es wirkt, und zwar Unwahrheit aus. Das Heidenthum aber im Christenthum auf solche Art fortwirken lassen, heißt das Christenthum selbst aufheben. Zwei Herrn zu dienen ist dem Christen schon durch den Stifter des Christenthums verboten. — Eigen nimmt sich die Sache freilich noch ganz besonders aus, wenn man sieht, was Herr Schenkel für Heidnisch und was er für Christlich hält. Ihm ist der Paganismus die theologische Religion, diese aber jene, wonach „der Mensch ursprünglich Gott als einen Andern, ihm Fremden, außer und über ihm Seienden sich gegenüber stellt." S. 2. Als christliche Religion aber sieht der Verfasser die an, nach oder in welcher der Mensch sich Gottes bewußt wird als seines wirklichen Wesens, nicht blos als seines wahren," S. 3, welches letztere er S. 2 im

Judenthum findet, in Absicht auf welches es heißt: „Der Mensch empfindet Gott als sein eigenes Wesen; aber nicht als die Wirklichkeit, sondern als die Wahrheit seiner." Das Christenthum hat demnach Gott nicht mehr als ein Wesen zu suchen, das außer dem Menschen und über ihm ist, denn Gott ist das eigene, das wirkliche Wesen des Menschen, das ist das Geheimniß, und daß der bisherige Protestantismus dieses Geheimniß bei allen den vielen Annäherungen an dasselbe doch noch nicht allgemein gefunden und allgemein ausgesprochen hat, beweist, daß er sich selber noch nicht recht in seinem eigentlichen und wahren Wesen erkannt hat, welches jenes Geheimniß nicht etwa nur vorauszusetzen, sondern offen zu bekennen und zu lehren hat. Wir dürfen vor der Hand dieses Geheimniß, da jedes die Sache anders und besser erklärende Wort bei dem Verfasser fehlt, das des Pantheismus nennen, und dazu die weitere Anmerkung fügen, daß mit der Schenkelschen Definition der christlichen Religion selbst Feuerbach sehr zufrieden sein könnte; denn ist Gottes Wesen unser Wesen, und unser Wesen Gottes Wesen; so ist zu der bekannten Feuerbachschen Conclusion leicht und in kurzer Zeit zu kommen, ohne die Siebenmeilenstiefel anzuziehen. (Sollten wir später Ursache finden, unser Urtheil, soweit es bis jetzt der Verfasser selbst veranlaßt hat, zu modificiren oder selbst zurückzunehmen; so werden wir das eine oder das andere, mit Freude thun.)

Jetzt wäre uns auch erklärlich, warum in § 2 der Einleitung zur vollständigen Darstellung des Wesens des Protestantismus gefordert wird, „keine bedeutende religiöse Erscheinung der Reformationszeit auszuschließen, mag dieselbe als orthodox (rechtsgläubig), oder als heterodor und häretisch (irrgläubig und ketzerisch) gegolten haben" S. 12. Um also herauszubringen, was das eigentliche Wesen des Protestantismus sei, muß man sich mit dem Irrgläubigen und Ketzerischen ebenso befreunden, wie mit dem R
offenbar weil das Eine wie das Andere zu

gehört. Darum wird es auch S. 15 an Hagens Schrift über den Geist der Reformation nicht als Unwahrheit, sondern blos als Einseitigkeit erklärt, wenn in derselben die Meinungen eines Denk, Hetzer, Campanus, B. Hubmaier, Grebel, Seb. Frank u. A. als ächtreformatorische geltend gemacht werden.

Ueber den ersten Abschnitt des ersten Buches, der über das äußere Wort oder über die heil. Schrift, so wie über ihre Auslegung handelt, wollen wir, da er meistens sonst Bekanntes enthält, nur sehr Weniges vorbringen. Mit anerkennenswerther Liebe zur historischen Wahrheit hat er S. 67—78 den Abfall vom Princip der grammatisch-historischen Auslegung hervorgehoben, und S. 78—89 die verderblichen Folgen dieses Abfalls in Carlstadt, Thomas Münzer und den Wiedertäufern geschildert. Eben so aufrichtig erkennt er S. 89—100 die Unsicherheit der protestantischen Schriftauslegung an. Wenn er aber dieser Unsicherheit durch die Aufstellung des Grundsatzes steuern will, daß die unsichern Schriftstellen nach den sichern, das dunkle nach dem hellen Schriftwort ausgelegt, d. h. die Schrift als ein Ganzes aufgefaßt werden müsse; so sehen wir nicht ein, wie er in diesem ganz allgemeinen Interpretationsprincip, das in der Schrift und hinsichtlich ihrer von den Katholiken schon vor den Protestanten in Anwendung gekommen ist, etwas vorzugsweise Protestantisches erkennen will. Es fragt sich aber hiebei nur, ob man mit diesem Princip überall ausreiche. Der Verfasser bekennt wiederum ganz aufrichtig selber, daß es auf diesem Wege schwer sei, die Einheit der protestantischen Schriftauslegung sowohl nach Außen gegen die römische Kirche als nach Innen gegen abweichende Ansichten zu behaupten. Hiebei scheint durch die Natur der Sache, da noch keine Kirche ist, das einzige Mittel die Vernunft und die Philosophie zu sein. Allein das gerade Gegentheil davon ist es, an was sich Hr. Schenkel hält, indem ihm S. 100—110 als einziges Mittel zur Durchführung des protestantischen Aus-

legungsgrundsatzes erscheint, der Vernunft als dem endlichen Erkenntnißvermögen des Auslegers, keinen Einfluß auf die Gestaltung des durch die Auslegung zu gewinnenden Schriftinhaltes einzuräumen. Und hieraus, meint er, erkläre sich recht gut sowohl die Vernunftanerkennung der Reformatoren auf nicht-theologischem, als der Vernunfthaß auf theologischem Gebiete. Das ist aber gewiß ein arges Schicksal, die Vernunft hassen zu müssen, wie auf jedem Gebiete, so auch auf dem der Theologie, und es müssen schwere Sünden gegen dieses innere göttliche Licht, mit dem das Gewissen in Uebereinstimmung ist, vorausgegangen sein, ehe ein solches Schicksal als Strafe folgen konnte. Eine Vernunft schlechthin für nicht-theologische Dinge ist nicht einmal Vernunft für philosophische Gegenstände, wie denn die Reformatoren die Vernunft auf Dinge bezogen haben, wofür sie Gott im teleologischen Sinne nicht gegeben hat, auf Ackerbau, Handwerke, Handel, Heirathen und dgl. wozu der gemeine Verstand vollkommen ausreicht. Dazu kommt endlich noch die verkehrte Annahme einer doppelten Wahrheit, einer philosophischen und einer theologischen, und die Vorstellung, es könne etwas auf dem theologischen Boden wahr sein, was auf dem philosophischen unwahr sei, und umgekehrt: eine Vorstellung, die nun selbst auch noch den Begriff der Wahrheit zerstört, — worauf hin es freilich sehr schwer fallen wird, zu ihr noch zu gelangen. Die katholische Kirche hat mit Recht diesen Satz von der doppelten Wahrheit, den einen abscheulichen zu nennen, sowohl Theologie als Philosophie verlangen, von jeher als einen der größten Irrthümer verdammt, wie umgekehrt die Reformatoren, besonders Luther, worüber unser Verfasser selber S. 111. 112 nachzulesen ist, für jenen Satz sich ausgesprochen haben. Concret enthalten ihn auch die symbolischen Bücher der Protestanten. Bei diesem offen ausgesprochenen, und von unserm Verfasser zugestandenen Vernunfthasse auf protestantischem Boden, ist es wohl begreiflich, wie man so spät erst dazu kam, die Vernunft als ausle-

gendes Princip der Schrift anzunehmen. Wenn aber Planck in seiner Zeit sich dahin ausspricht, „daß die Gewalt der Schriftauslegung (auf protestantischem Gebiete) allein der Vernunft gehöre, und gehören könne; so hat er den Entwicklungsgang des Protestantismus, wenn er sich aus seinen vom Verfasser selbst anerkannten Irrsalen befreien wollte, viel tiefer erkannt, als Hr. Schenkel, der jenen Gelehrten um dieses Satzes willen S. 109. 190 so hart anläßt. Auch mag er sehen, wie er mit den Protestanten der Gegenwart zu recht kommt, wenn er, um das Wesen des Protestantismus zu erklären, nicht annimmt, die Vernunft in ihrer Freiheit sei das Princip der Bibelauslegung. Nur die Unvernunft selbst wird annehmen können, da, wo keine interpretirende allgemeine Kirche ist, wie im Katholicismus, werde die Schrift durch etwas Anderes als die Vernunft interpretirt. Was man auch an ihrer Stelle als interpretirendes Princip nennen möge, sie ist dieses Andersbenannte im Grund überall selber wieder: sie ist das Wesen, das Andere nur ein besonderer Name für dieses Wesen, und nur der Selbsttäuschung ist es zuzuschreiben, dieß nicht zu wissen. Ein solch leerer Name ist das, was unser Verfasser das innere Wort nennt, welches er im zweiten Abschnitte des ersten Buches behandelt.

Dieses innere Wort ist schon vor Schenkel im Munde unendlich vieler Protestanten gewesen, und selbst im Mittelalter haben sich die meisten Secten, und die pantheistischen (die gnostisch-manichäischen) am meisten auf ein solches inneres Wort berufen. Was ist aber stets durch die Berufung auf solch ein inneres Wort geschehen? — Dasselbe, was durch die Berufung auf die Vernunft, woraus unter Anderm die wesentliche Identität beider schon vorläufig einleuchten kann. Geben wir diese Folgen nach ihrer schon hinter uns liegenden Entwicklung an.

1. Die Auslegung der Schrift durch das innere Wort oder durch die Vernunft hat sich bei Pantheisten und Ratio-

nalisten als autonomisch bald in dem Sinne hervorgethan, daß man alle und jede Auctorität, und vor Allem die der Kirche, auf die Seite schob und als etwas Nichtnothwendiges abwies.

2. Diese autonomische Auslegung will aber nicht nur keine Auslegung durch die Auctorität der Kirche, sondern sie schließt schon von Vorne herein zugleich schon ein kirchenfeindliches Princip in sich. Die Kirche, die zum Verständniß göttlicher Wahrheit durch Auslegung nichts beiträgt und beitragen darf, ist auch sonst leicht zu beseitigen. Wenn nun der Verfasser oben sich dahin ausgesprochen, der Protestantismus habe es bis jetzt zu keiner Kirche gebracht, so mag er diese ekklesiastische Nichtentwicklung aus nichts Anderm erklären, als aus der Interpretationsgeschichte innerhalb des Protestantismus. Da er nun selbst aber den frühern Irrthum nur wiederholt, müssen wir ihm jetzt schon zu verstehen geben, daß seine Schrift für die kirchliche Entwicklung nicht sehr ersprießlich sein wird.

3. Die autonomische Auslegung der Schrift kann sich nicht anders denn so vollziehen, daß man den Inhalt des geschriebenen Wortes bald dem innern Worte gleichsetzt, nach welchem man interpretirt, d. i. der Vernunft. Daher bei Pantheisten wie bei Rationalisten gar bald die Erscheinung, das äußere Wort der Schrift dem innern gegenüber als das Nichtnothwendige, Leichtentbehrliche darzustellen, und es am Ende als eine wehethuende Beschränkung des autonomischen Geistes zu verwerfen.

4. Während sofort das innere Wort beim Pantheisten zum innern Christus, zum innern heiligen Geist, zum innern Gott sich steigert, dem bei weiterer Entwicklung der äußere, außerweltliche Gott eben so zur verletzenden Schranke wird, wie das äußere Wort der Bibel, worauf hin der Pantheismus als Atheismus sich manifestirt (wie zu unsrer Zeit in Feuerbach); gelangt der Rationalist zum förmlichen Unglauben an alle außerordentliche, positive

Offenbarung, und stellt sich durch diesen Unglauben als puren Heiden dar.

5. Das sind nicht künstliche Folgerungen, das sind Folgen, Folgen aus dem innersten Wesen heraus, demnach Naturfolgen, die nicht ausbleiben können. Was man aber auch gegen Naturfolgen einlegen mag, das zerfällt bald wie die Unnatur der Natur gegenüber.

6. Um aus solcher unseligen Verwicklung von Naturfolgen sich in Wahrheit zu befreien, gibt es kein anderes Mittel, als jenes, zu welchem Luther seine Zuflucht gerne genommen hätte, als die Zwickauer Propheten ihn mit ihrer der seinigen entgegengesetzten Interpretation des Wortes Gottes in die Enge trieben. Es ist die Berufung auf die Kirche, natürlich auf diese als die auslegende. Warum Luther das im Geist wohl Erkannte nicht erfaßt, ist leicht zu erklären. Die Kirche, auf die man sich berufen wollte, war nicht mehr da, und da ist die Berufung eitel. Er berief sich nunmehr auf sich selber: aber man hielt ihn weder für die Kirche noch für einen Propheten. Diese Spiele sind aber deßwegen so merkwürdig, weil sie sich immer wiederholen müssen, und darum so lange sich fortspielen, bis man endlich Ernst aus der Kirche macht. Es ist vergebliche Mühe, zu einer Theologie ohne Kirche gelangen zu wollen, und Hr. Schenkel ist mit seiner Schrift nur ein neuer Beweis für diese alte Wahrheit.

Der Verfasser nimmt seinen ersten Anlauf durch die Aeusserung, „daß die äußere theologische Auctorität des Schriftwortes ihre wahre Begründung erst in der Uebereinstimmung mit der innern Auctorität des göttlichen Geistes finde, oder mit andern Worten; daß der äußere Wahrheitsstoff der Schrift seine Begründung erst daher erhalte, daß er mit dem innern Wahrheitssinne des Auslegers wesentlich Eins ist.“ S. 119. So hat der Verfasser vor sich ein Doppeltes: zuerst das Schriftwort als äußere Auctorität, sodann den göttlichen Geist, der mit dem innern Wahrheitssinne für Eins genommen wird, als innere Auctorität. Das

Aeußere aber, wird hiebei versichert, erhalte seine wahre Begründung eben durch das Innere. Was ist nun, fragen wir, das eigentliche oder in Wahrheit begründende Princip? Die Antwort ist: der innere Wahrheitssinn des Auslegers, das sogenannte innere Wort. Und dieses Innere, was ist es selber? Antwort: es ist das Menschliche. Wer begründet folglich die Wahrheit, an die wir zu glauben haben? Antwort: Der Mensch. Da haben wir nun ja in aller Kürze den ganzen Sachverlauf. Der Mensch ist eigentlicher Begründer des Glaubens, so wie Richter über denselben. — Und durch was? — Man sagt: durch den innern Wahrheitssinn, durch das innere Wort. Aber das Eine wie das Andere ist, beim rechten Namen genannt, nur die menschliche Vernunft. Daß man mit dieser, wenn man sie beim rechten Namen nennt, nicht ausreicht, ist dem Verfasser nicht unbewußt. Das Auslegungsprincip, will er S. 119, soll positiver Natur sein. Sich noch bestimmter erklärend, sagt er S. 119. 120: „Die in ihre endlichen Schranken zurückgewiesene Vernunft muß durch eine höhere Geisteskraft ersetzt werden. Es muß noch etwas Höheres im Menschen geben, als die Vernunft. Wenn Luther den „„einen Ketzer““ nennt, der die Schrift anders auslege, als es der Geist erfordere: so bezeichnet er jene höhere Kraft eben als den Geist. Es sei kein Wunder, meint er in diesem Sinne gegen Erasmus, daß diejenigen, so Gottes Geist nicht haben, sondern das Evangelium nur in die Ohren, und nicht in das Herz fassen, sich von einem jeglichen Winde der Lehre, wie ein Rohr, hin und her wehen lassen. In solchem Falle helfe kein Predigen, Lehren, Reden, Schreien, wenn auch gleich Laub und Gras, Bäume, Berg und Thal, ja alle Creaturen Zungen hätten und reden könnten: Gott selbst und die ganze heilige Schrift könne da nichts helfen. Der heilige Geist, d. h. derselbe Geist, der in der Schrift ist, müsse in dem Schriftausleger sein.“ — Dieser heilige Geist, derselbe, der in der Schrift ist, wäre und ist

nun allerdings ein Princip positiver Natur. Allein dieser Geist ist eben nur in der Kirche, legt nur in der Kirche aus, und nicht in jedem menschlichen Subjecte. Daß dieß so und nicht anders sey, beweisen die auslegenden Subjecte selber durch die innere Verschiedenheit ihrer wirklichen Auslegung, und die Geschichte dieser ganzen außerkirchlichen Auslegung auf protestantischem Boden liefert denselben Beweis. An den Resultaten, d. h. an den Früchten der Auslegung hat es sich sattsam gezeigt, daß das innere Princip derselben nicht der heil. Geist war, sondern ein ganz anderer, der menschliche Geist, mit seinen Mängeln, mit seinem veränderlichen, ungleichen, dem Irrthum unterliegenden Wesen. Es sind auch gerade die Reformatoren selber, in welchen sich das Princip auf eine bedauerliche Weise Lügen gestraft hat. Nicht nur legten sie selber unter einander völlig ungleich Eine und dieselbe Stelle aus; sondern jeder hat auch für sich selber sich so außerordentlich oft widersprochen, wie bekanntlich Luther, der stets wechselnde Melanchthon, daß gerade bei ihnen am allerwenigsten an einen heil. Geist gedacht werden kann, der, wie er nur Einer ist, so auch stets nur einheitlich und einhellig auslegen müßte. Die ewig sich wiederholenden Widersprüche in der factischen Auslegung lassen sich ohne Blasphemie auf den heil. Geist, den Geist der absoluten Wahrheit, und den Geist der Einheit in der Wahrheit, nicht zurückführen. Wann werden doch die protestantischen Theologen einmal aufhören, der Welt mit Demonstrationen lästig zu fallen, die nicht nur von Protestanten selber wie Lessing und Andern in ihrer Lächerlichkeit erkannt worden sind, sondern die sich selbst auch durch die That und die Wirklichkeit aufgehoben sehen müssen. Der heil. Geist, der in den Individuen die Bibel auslegen soll, legt sie in der Wirklichkeit nicht aus, was die geschichtliche Auslegung selbst erweist. Wozu nun aber die beständige Arbeit der Danaiden, warum das unaufhörliche Steinwälzen des Sisyphos?! — Ist der Mensch dazu verdammt, den augenfälligsten Irrthum ewig zu wiederholen? — Und

nützt dieses beständige Wiederkäuen dem Protestantismus zu einem etwaigen weitern Fortschritte? — Wir glauben nicht. Im Gegentheil vergrößert sich das Irrsal. Denn die Einheitslosigkeit setzt sich fort und vergrößert sich. Auflösung folgt auf Auflösung! Und bei dieser wird es nimmermehr zu einer Kirche kommen, und zu einer einheitlichen, festen, Zutrauen einflösenden Theologie in ihr. — Wie die Kunst durch die Künstler zu Grunde geht; so die Theologie durch die Theologen, die das Zunächstliegende, das Klare, Einfache nicht verstehen, und dem sich hingegen, dessen Unhaltbarkeit die Zeit Tausendmal für Einmal erprobt hat. — Und dazu noch, wir müssen es offen heraussagen, das unredliche Verfahren mit Worten und Ausdrücken. Man weiß wohl, daß nach der protestantischen Vorstellung nicht die allgemeine Kirche die Auslegerin der Schrift ist. Nun soll es aber auch nicht die Vernunft sein. Ja, im hellen Gegensatz zu ihr soll es der innere Wahrheitssinn (wie steht denn dieser zu der Vernunft, wenn er sie nicht selber ist?), das innere Wort, der heilige Geist sein. Aber wie, wenn Hr. Schenkel später die ganze Trinität im christlichen Sinne läugnet! Wo kommt denn der heil. Geist her, wenn es keine Trinität gibt? — Der Verfasser beruft sich oft auf das religiöse Volksbewußtsein, appellirt sogar an dasselbe. Wie nun, ist es nicht Verhöhnung eben dieses Bewußtseins, die Trinität zu läugnen? — Wir kommen jedoch später darauf zurück. So viel aber ist uns klar, daß es bei so bewandten Dingen mit der Berufung auf den heil. Geist nichts ist. — Was allein übrig bleibt, ist die Vernunft, die also gerade, die man bereits für das Auslegungsgeschäft abgewiesen hat. — Das Beste ist, daß nur ein Wort abgewiesen ist, nicht eine Sache. Ist das Herumphilosophiren in Präpositionen unphilosophisch; so ist das Herumtheologisiren in Worten lächerlich und eckelhaft. Allein

Eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.
Mit Worten läßt sich trefflich streiten,

Mit Worten ein System bereiten,
An Worte läßt sich trefflich glauben,
Von einem Wort läßt sich kein Jota rauben.

Hr. Schenkel geht nun S. 129 weiter. Der durch den gotteingegebenen Wahrheitssinn des Auslegers ausgemittelte gotteingegebene biblische Wahrheitsinhalt ist — das Wort Gottes. Es gibt einen Unterschied zwischen Schrift und Wort Gottes. Diese Unterscheidung ist wesentlich protestantisch, und ohne dieselbe die theologische Auctorität des Schriftprincips nicht durchzuführen. So der Verfasser. Damit fällt nun aber auch eben Alles in sich zusammen, was so unnatürlich und so unpositiv aufgebaut werden will. Die Schrift, bei den Protestanten die einzige Quelle des Glaubens, ist noch nicht das Wort Gottes. Das Wort Gottes ist vielmehr ein erst Werdendes, nämlich ein durch Auslegung Werdendes. Als Schrift hat es noch nicht die Bedeutung des Wortes. Zu dieser gelangt es durch die Thätigkeit des „eingegebenen Wahrheitssinnes," die aber nicht die Vernunft sein soll. Das heißt das Wort Gottes wahrhaft auf Schrauben stellen. Der Mensch muß ihm seine Sanction verleihen durch seinen Wahrheitssinn, der eingegeben ist, und als der eingegebene der heilige Geist genannt wird. — Wir haben aber die ganze Täuschung bereits gesehen, wir haben nämlich gesehen, daß, was heiliger Geist genannt wird, nur der Herren eigener Geist ist, aus dem sofort die ungleiche, einheitslose, widerspruchsvolle Interpretation kommt, die der Gottheit oder einer Einwirkung von ihr zuzuschreiben Gotteslästerung ist. So mächtig ist übrigens das kathol. Interpretationsprincip selbst im Protestantismus, daß die Auslegung, so weit sie noch positiv und gläubig ist, selbst nur Erinnerung an das Katholische ist. Das frühere Kirchenbewußtsein spricht. Man verbirgt aber das Princip unter ein Anderes — zur Selbsttäuschung. So wie hingegen das ersonnene Interpretationsprincip des Protestantismus seinen ersten Schritt in die Wirklichkeit thun soll, steht es als —

Anmaßung und als Lüge da. Alles, Wirklichkeit, Leben und Geschichte widerspricht dem genannten Ansinnen, wenn es auch, zum Erweise seiner Hartnäckigkeit, täglich aufs Neue zur Erscheinung kommt. Kommt es aber auf dem Boden, für den die unbegründete Behauptung gilt, zu keiner rechten und wahren Auslegung, so kommt es, eben damit, auch zu keinem göttlichen Wort und zu keiner festen und erfreulichen Geltung desselben. Das ist eine Wahrheit, die leider Leben gewonnen hat, d. h. es ist eine durch die lebendige Wirklichkeit bestätigte Wahrheit. Was sofort der Verfasser § 15 und S. 146 fürchtet, ist leider ein Etwas, auf was er nicht erst zu warten hat: jene Zerstörung der objectiv-theologischen Auctorität des Wortes Gottes ist schon da, denn die subjectiv-theologische Auctorität des menschlichen Selbstbewußtseins ist schon an ihre Stelle getreten. — Der Verfasser braucht auch nicht mehr auf ein Attentat auf das theologische Schriftprincip des Protestantismus zu warten: es hat sich schon lange, schon in den Reformatoren vollzogen, und er selber vollzieht es in seinem eigenen Buche. Daraus mag er sich die theologische Zukunft erklären. Denn gibt es für seinen Standpunkt keine andere Rettung als die, daß der wirkliche heilige Geist plötzlich seine Kirche verlasse, und unmittelbar auf die Individuen ohne Kirche wirke; so gibt es für ihn auch keinen andern Trost, als den, daß Solches wirklich geschehe. Aber durch welchen besondern Inspirationsact ist Hr. Schenkel sich dessen gewiß geworden? — Absonderlich, recht widerlich und eckelhaft sind die da und dort angebrachten Seitenhiebe auf die katholische Kirche, als ob in dieser mit der Lehre, daß die Kirche interpretire, auch das Andere gelehrt werde, daß sich um jenes willen nun das göttliche Wort und der menschliche Geist äußerlich zu einander verhalten. So wenig die positive göttliche Offenbarung dem Menschen äußerlich bleiben will; so wenig will die katholische Kirche diesen Offenbarungscharakter je verändern. Da gibt es nichts Aeußerliches, außer in dem Sinn, daß Gottes Geist nie der menschliche, und der

menschliche nie der göttliche wird. Die Innerlichkeit schenkt der Katholik Hrn. Schenkel, nach welcher der Mensch — horribile dictu — Gott selbst werden soll. Ueber das Verhältniß des Gesetzes zum Evangelium hat der Verfasser manchen guten Gedanken beigebracht. Es muß ihm aber, wenn er mit der Geschichte nur einigermaßen vertraut ist, bekannt sein, daß die Protestanten aus dem dießfalls von den Reformatoren angerichteten Irrthum und Irrsal nur durch die katholische Polemik gegen sie stets freier und freier geworden sind. Möhlers Symbolik, gegen welche Hr. Schenkel sich undankbar verhält, ja hinsichtlich ihrer beinahe eine Sünde gegen den hl. Geist begeht (was man ihm auf Verlangen näher nachzuweisen bereit steht) hat ihm gewiß manchen Nachweis dießfalls gegeben, der ihn bei gutem Willen zu gerechter Beurtheilung der Dinge hätte stimmen sollen und müssen. Von dieser Gerechtigkeit, wir wollen nicht einmal sagen Billigkeit ist Hr. Schenkel auch da entfernt, wo er von einer Theologie des Zornes und der Liebe handelt. Während er S. 208 sich dahin ausspricht, daß das oberste theologische Princip des Protestantismus als die Idee der göttlichen Liebesoffenbarung zu bezeichnen sei, fällt es ihm ein, auf derselben Seite zu sagen: „Dieses Princip der Liebe war in der römischen Kirche geflissentlich unterdrückt. Gott war ein Gott des Zornes und des Schreckens geworden, an dessen ideale und reale Liebe man gar nicht mehr glaubte, sondern vielmehr wähnte, durch Arbeit und Plage müsse seine Liebe erst verdient werden. Die römische Kirche hatte den Zorn zum Princip ihrer Theologie erhoben." — „Da erhob, wird S. 209 beigefügt, im Protestantismus sich unwillig der gemißhandelte Geist der theologischen Wahrheit, und bezeugte aus dem schrift- und naturgemäßen göttlichen Offenbarungsinhalte: Gott ist die Liebe und nicht der Zorn." Als Referent dieses las, glaubte er die Feder niederlegen zu sollen, um nicht weiter mehr mit einem Manne zu verhandeln, welcher mit solcher Unverschämtheit aller historischen Wahrheit Hohn zu

sprechen im Stande ist. Das, was er die Theologie des Zorns nennt, ist eben, wenn und sofern es eine solche gibt, Product des Protestantismus, vor Allem der Reformatoren Luther und Calvin. Man trifft in den Schriften der Reformatoren und ihrer Schüler den Zorn Gottes als ein bestimmendes Agens beinahe mehr und öfter an, als in den Schriften aller Kirchenväter und aller Scholastiker zumal. Und was ist erst der Zorn des Gottes der Reformatoren gegen jenen Zorn, von dem die katholische Kirche spricht? — Wenn nach der Vorstellung der katholischen Kirche der göttliche Zorn nichts Anderes als der Reflex der Sünde der Creatur im Bewußtsein Gottes als des Heiligen und Gerechten ist, und wenn die Sünde, eben nach der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, als das Strafwürdige erscheint; so kommt der Zorn Gottes bei den Reformatoren in einem ganz andern Sinne, und zwar, sit venia verbo, in der Form blinder Leidenschaft, so wie in der Form absoluter Unheiligkeit und Ungerechtigkeit vor. Dieß zeigt sich zuerst in der dem Luther und dem Calvin eigenen Lehre, daß Gott, nachdem der sittlich unfreie Mensch, durch göttliche Anordnung und nach unabwendbarer göttlicher Nothwendigkeit gesündigt, dennoch ungeheure Verdammungsurtheile und Strafgerichte über denselben Menschen (der sündigen und fallen mußte) ergehen ließ. Eine schreckliche, furchtbare Zornesfülle der Gottheit offenbart sich mit einmal da, wo man für den durchaus unfreien Menschen eines Solchen gar nicht gewärtig war. Dieß erhellet aus der Lehre des Melanchthon, nach welchem Gott den Menschen straft, obschon er (Gott) selber der Urheber der Sünde ist. Denn nach diesem Reformator und nach den von ihm selbst gewählten Beispielen der Versinnlichung seiner tiefsinnigen Theorie hat nicht David die Ehe gebrochen und nicht Judas hat Christum den Herrn verrathen, — sondern (welche abscheuliche Vorstellung!!) Gott ist der Urheber des davidischen Ehebruchs und des Verraths von Judas. — Und doch straft, ja verdammt Gott die, in

welchen er selbst gesündigt. Ist das nicht ein gar absonderlicher Zorn? Und welchen Begriff erhalten wir von der Heiligkeit Gottes, die als absolute Unheiligkeit auftritt? Und welchen Begriff von der göttlichen Gerechtigkeit, die an Menschen bestraft und verdammt, was sie, die Gottheit, selbst vollbringt? Wird da nicht der Begriff der Gottheit selbst zerstört? — Wo bleibt denn hier das Liebesprincip der Reformatoren? — Weiter erhellet dasselbe aus Zwingli, der, die Sätze von Melanchthon wiederholend, nebenbei von Gott nichts Wenigeres aussagt, als: er verrathe im Verräther, und morde im Mörder, aus Zwingli, der an einem andern Orte den durch den Menschen sündigenden Gott, um ihn zu rechtfertigen, mit einem Stier vergleicht, von dem wir ja auch keine Rechtfertigung für sein Thun verlangen. Weiter geht dieß hervor aus Luthers und Calvins Prädestinationslehre, in Folge deren Gott einen Theil der Menschen den Flammen der Hölle übergibt und einen andern in den Himmel versetzt, ohne daß hiezu der eine oder der andere Theil etwas mitwirkt durch Thun oder Lassen. Gott thut dieß Alles, bloß weil es ihm so gefällt, bloß weil es sein Wille ist, so zu thun. Calvin selbst sah sich gezwungen, einen solchen göttlichen Willensschluß einen fürchterlichen zu nennen (horribile decretum). Es erhellet wiederum aus Luther, der sagt: „Daß Gott etliche Menschen verdamme, die es nicht verdient haben, daß er etliche Menschen zur Verdammniß verordnet habe, ehe sie geboren worden, — daß Gott die Menschen zur Sünde antreibe, und alle Laster in ihnen wirke." Es erhellet aus der Schule Luthers, die lehrt: Gott raube im Räuber und morde im Mörder. Um seine Prädestinationstheorie dem Verstande des Menchsen etwas näher zu bringen, macht Luther den Versuch, einen doppelten Willen in Gott zu statuiren, einen geoffenbarten und einen geheimen, verborgenen. Es sagt nämlich Luther: „Warum Etliche durch das Gesetz, — als Spiegel der Sünde

— getroffen werden, Andere nicht, warum Jene die dargebotene Gnade annehmen, Diese sie verachten, — ist eine andere Frage. Wir reden nur von der Gnade, die Gott predigen und Allen anbieten läßt, von dem Willen, den er uns offenbaret hat, nicht aber von dem geheimen, heiligen Willen, der Alles ordnet und schafft. Allen bietet er seine Gnade an; aber nur so Viele machet er derselben wirklich theilhaftig, als ihm gefällt. Nach seinem durch das Wort offenbar gewordenen Willen will er nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe; aber nach dem verborgenen unerforschlichen Willen will er den Tod. Nach der Offenbarung ist es die Schuld unseres Willens, wenn wir den zu unserm Heil gesendeten Geist nicht annehmen; warum aber die göttliche Majestät die Schwäche des Willens nicht wegnimmt, oder in allen Menschen ihn ändert, so daß der Wille nicht in unserer Macht und Gewalt stehet, und warum die Nichtannahme des Geistes uns Schuld gegeben wird, da wir doch den bösen Willen nicht abzulegen im Stande sind, darnach soll Niemand forschen und fragen. Christus, den die Welt mit leiblichen Augen gesehen hat, trauert und weint über die Verdammniß der Bösen; aber der ewige göttliche Wille der Majestät, welche in einem unnahbaren Licht wohnt, läßt dieselben vorsätzlich fahren, verwirft und verdammt sie, und zwar, ohne daß sie es verdient haben, da sie, gottlos von Geburt, sich selbsten in keiner Weise rathen noch helfen können, vielmehr nothwendig müssen verdammt werden und zu Grunde gehen. Dessen ungeachtet müssen wir Gott, als dem Allergütigsten, die Ehre geben; denn er rechtfertiget und machet selig Viele ohne Verdienst. Ja selbst als den Gerechten müssen wir ihn preisen, ob er gleich uns als ungerecht erscheint; denn eine Gerechtigkeit, welche als solche mit der Vernunft sich begreifen ließe, wäre keine göttliche, und wäre kein Unterschied zwischen Gottes und der Men-

schen Gerechtigkeit. Wie Gottes Wesen, Macht und Weisheit, so auch sind seine Gerichte, und die Wege seiner Gerechtigkeit unbegreiflich. Manches erleuchtet jetzt schon das Licht der Gnade, was das Licht der Natur dunkel läßt; und so wird dereinst (?!) das Licht der Majestät aufhellen, was uns im Lichte der Natur und der Gnade unverständlich ist. Nach diesem erscheint es als die Schuld des ungerechten Gottes, und nicht der armen Menschen, wenn diejenigen verdammt werden, welche aus eigenen Kräften schlechthin nichts Anderes zu thun vermögen denn Sünde; es ist nicht zu begreifen, wie Gott ohne alles Verdienst den einen Sünder belohnen, und den andern, der vielleicht weniger oder doch nicht mehr gottlos ist als jener, ewig verdammen kann; aber im Lichte der Herrlichkeit werden wir dieses ganz sehen und erkennen, daß Gottes Gericht gerecht gewesen, und besitzen wir einen Grund für den Glauben darin, daß auch jetzt schon das Licht der Gnade Manches anders zeigt, als wir es im Lichte der Natur zu betrachten gewohnt sind."

Diese Stellen und alle übrigen der Reformatoren, aus welchen die Zorntheologie der letztern hervorgeht, mußten dem Verfasser, der ja von sich aussagt, die Schriften derselben durchstudirt zu haben, bekannt sein, — Stellen, die, wären sie wirklich aus der göttlichen Offenbarung geschöpft, und nicht im crassesten Widerspruche mit ihr, dem ohne Schuld verdammten Menschen den Schmerzensruf auspressen müßten: Herr verschone uns mit deiner Liebe und ihren Rathschlüssen, wir wollen von dir nur Gerechtigkeit! Mit solcher Liebe schwindet zugleich auch die Gnade. Es gibt nämlich, wie keine Liebe, so auch keine Gnade gegen die Gerechtigkeit, — es gibt ferner keine Gnade, die nicht allgemein wäre, und die, eben als die nichtallgemeine, hier ohne Grund selig macht, dort aber eben so ohne Grund verdammt, da denn an die Stelle der Seligkeit die Verdammung tritt. Der ganze Organismus des göttlichen Wesens ist umgekehrt

und das Verhältniß der Eigenschaften zu einander auf den Kopf gestellt. Es gibt in Gott keine Liebe ohne Gerechtigkeit, und keine Gerechtigkeit ohne Liebe. Die Gerechtigkeit aber haben in Gott die Reformatoren durch ihre Prädestinationstheorie absolut getilgt, mit ihr aber auch die Liebe auf das Häßlichste entstellt. Vollends aber vermögen wir da nicht den geringsten Grad von Liebe zu entdecken, wo Gott das Böse straft, das er selbst vollbracht hat. Fürwahr eine gar absonderliche reale Liebesoffenbarung!! — — — Ja, da wird die ganze göttliche Sache nicht nur lieblos, ungerecht, unheilig, sondern selbst lächerlich. Und dieß hat nicht wenig, ja diese Entstellung und Herabwürdigung gerade hat das Meiste zum spätern Unglauben beigetragen. Wie sonst noch Calvin den göttlichen Zorn beschreibt, kann aus seinem dogmatischen Werke ersehen werden. Meint er doch (Inst. III, 25, 12.), die aus Zorn hervorgegangene göttliche Rache sei so groß, daß gar keine Beschreibung von ihr möglich sei. — Giebt es nun wirklich ein Gebiet, auf welchem die Liebestheorie von Haus aus nicht ist; so ist es nicht das, von welchem sie Schenkel hinwegläugnet, sondern das, auf welchem er sie wunderlich genug findet. Es wäre darum auch auf katholischem Boden rein unmöglich gewesen, was auf protestantischem gewachsen ist, wir meinen die dogmatische Bestimmung des Dr. Bruch (in seiner Lehre von den göttlichen Eigenschaften), daß die Liebe nichts Ewiges in Gott sei.

Solche Sätze, wie wir sie bereits bei den Reformatoren gefunden, lassen sich in der katholischen Kirche glücklicherweise nicht entdecken. Nie hat diese Kirche das gelehrt, was sie stets nur bekämpft hat. Und nun mag Hr. Schenkel sehen, wie S. 210 sein Satz historisch sich ausnimmt: „Der Protestantismus erlöste die Menschheit von diesem Zornprincip (das Hr. Schenkel Statt es katholischerseits zu erweisen, hier rein fingirt hat: er stellt S. 208—209 die reine Behauptung auf, und weiß es S. 210 nur zu einem Citat — aus wem? aus Melanchthon zu bringen), indem er den eingebildeten

Gott des Zorns wieder in den geoffenbarten Gott der Liebe verwandelte. Der Gott der Liebe ist das theologische Materialprincip des Protestantismus.“ — Wendet endlich Schenkel von der Liebes- und Zornesoffenbarung in Gott sich hinweg, um zu sehen, wie sich die eine oder die andere in der Kirche ausnehme; so kommt er S. 217 in gewaltige Verlegenheit. Er kann nicht läugnen, „daß die Reformatoren gegen die Wiedertäufer mit dem Zornprincip einschritten, und sogar die Todesstrafe gegen dieselben in Anwendung gebracht wissen wollten.“ — Auch kommt ihm unbequem ins Gedächtniß, „daß Luther in Beziehung auf die insurgirten Bauern die Worte (eben gegen diese Bauern) schreibt: „„Steche, schlage, würge hin, wer da kann. Bleibst du darüber todt, wohl dir, seligeren Tod kannst du nimmermehr überkommen.““ — Und doch soll dieß Alles nach Schenkel kein Abfall vom Liebesprincip sein. (Es ist freilich nicht leicht, von einem Princip abzufallen, das man nicht hat) Wie so? Schenkel sagt: „Er (Luther) erklärte vorher ausdrücklich, es handle sich in diesem Streit nicht um das Evangelium.“ — Das ist ja gar aufrichtig, teutsch und ehrlich, von Beiden, Luther und Schenkel. Und kurz vorher sagt der Verfasser: „Hatte doch ohnehin die Theologie der Wiedertäufer ihre Wurzeln mehr in socialen, als religiösen Grundbegriffen.“ — Gleiche Verlegenheit wie Luther bereitet unserm Historiker Melanchthon S. 219: „Auffallend (sic) ist, daß Melanchthon hierin unprotestantisch dachte, die Nöthigung zum Kirchenbesuch billigte, die Bestrafung von Ketzereien, die öffentlich ausgesprochen wurden, gut hieß, und besonders im Streithandel mit Servet dem Zornprincip völlig das Wort redete.“ — Aber Calvin? Was sagt Schenkel von dem? Aus sichtbarem Aerger, ihn sogar nicht vertheidigen zu können, schreibt er S. 219. 220 von ihm: „Am unverholensten und öftersten sehen wir jedoch Calvin auf den römischen Standpunkt zurückfallen. Mag er es immerhin in seinen Institutionen tadeln, daß die römische Kirche die-

enigen als Schismatiker ansehe, die sich ihrer Auctorität entziehen, und diejenigen als Häretiker, die es wagen, gegen die Wahrheit nur zu mucksen, mag er noch so sehr den durch die päbstliche Tyrannei erzeugten Gewissensdruck beklagen: ist es um ein Haar besser, wenn er unter die Hauptpflichten einer guten Obrigkeit die rechnet, Angriffe auf die religiöse Wahrheit mit dem Schwerdte zu bestrafen? Das Gesetz mit seinem Zorngeiste verleitet ihn auch zu neuer Geistesstrenge. Wenn er eine Braut wegen allzu eleganten Kopfputzes ins Gefängniß setzen, einen, der das Abendmahl versäumte, ein Jahr lang verbannen ließ, es nicht duldete, daß Jemand drei Tage krank im Bette liege, ohne einen Geistlichen zu rufen, jedes unanständige Wort, das etwa auf der Straße gehört wurde, denuncirt haben wollte, eine Frau aus Ferrara verjagte, und mit dem Tode bedrohte, weil sie ketzerische Reden gegen seine Person und das Consistorium sich erlaubt hatte, Männer, die in seinen Predigten lachten, mit Kerkerstrafen belegte, wenn in den Jahren 158—59 über dergleichen Gegenstände in Genf 414 Processe geführt wurden; so blickt hier etwas von jener neuen Möncherei durch, die der heitere und milde Bullinger an den Täufern als einen melancholischen, Saturninischen und Martialischen Geist tadelte.« — Also um kein Haar wäre es, wie Schenkel meint, im Calvinischen Protestantismus besser geworden. Und wie würde er erst gesprochen haben, wenn er Alles hätte sagen wollen, was er bei seinem vorgegebenen fleißigen und allseitigen Studium der Reformationsschriften gefunden haben mußte. — Doch hat er wenigstens so viel aus seinem Schatze mitgetheilt, daß er selbst nicht mehr umhin kann, Calvins protestantischen Biographen, Henry, darüber zu tadeln, „daß er keinen Flecken mehr an demselben (an Calvin) finden will." (S. 220) Ja er geht so weit, S. 221 zu sagen: „Was auch zur Entschuldigung Calvins wegen der Verbrennung Servets mit Recht und Unrecht vorgebracht werden mag, darin

wendet. An einen nicht sehr glücklichen Ausdruck von Luther sich haltend, bringt er auf einen Christus wider die Schrift (S. 227). Was will das eigentlich sagen? Ein Christus wider die Schrift ist offenbar jener, den die Schrift nicht lehrt. Ist aber ein solcher Christus, den die Schrift nicht lehrt, nicht offenbar ein Christus, an den der Protestant unmöglich glauben kann? — Wir halten es wenigstens dafür. Noch mehr aber leuchtet uns Derartiges ein durch das was Herr Schenkel, mit Einmal gegen den historischen Protestantismus selbst weit mehr feindlich als freundlich, vorbringt. Zuerst spricht er S. 227 von einer Gefahr, die dem Protestantismus dadurch drohe, daß er durch willkührliche Schriftauslegung zu einem mythischen, Statt zu einem historischen Christus komme. Das wäre an sich etwas Unbedenkliches, wenn nichts Anderes hinzukommt. Dieß aber bleibt nicht aus. Zuerst wird S. 228 Luther heftig getadelt, daß er gesagt, man müsse die Schrift also führen, daß man Alles ziehe auf den Herrn Christum. Von diesem Ausspruch sagt nun Schenkel: dieß ist ein unerlaubter Eingriff in die Wahrheit und Freiheit der Auslegung, eine grelle Vernichtung des grammatisch-historischen Auslegungsprincips." Das ist ein starker Vorwurf — dem Reformator gegenüber. Er wird aber mit Hinsicht auf den ganzen Protestantismus also motivirt: „Anstatt daß der Protestantismus von der alten unhistorischen patristischen Auslegung, die Christum willkührlich in das ganze Alte Testament hineintrug, mit offenem Wahrheitssinne, in Anwendung der pragmatisch-historischen Exegese, sich lossagte, jedes Buch der Schrift aus sich selbst, seinem Charakter, seiner Zeit, der Eigenthümlichkeit seines Verfassers erklärte, die Schrift dergestalt zu ihrem Selbstausleger machte; fing er umgekehrt wieder an, dieselbe nach vorgefaßten oder noch nicht überwundenen dogmatischen Meinungen auszulegen, und Christum auch da zu finden, wo nur durch gezwungene Hinein-, nicht durch freie Auslegung eine Beziehung auf seine hi-

gen unterworfenen, todten Schriftbuchstaben, sondern eine weltgeschichtliche, wirkliche, lebensvolle, persönliche Erscheinung der römischen Kirche entgegenzustellen hatte. War Christus für die römische Kirche verloren gegangen; so hat der Protestantismus ihn wieder aufgefunden. Das verkennen, hieße die theologische Natur des Protestantismus verkennen." —

Diese Worte Schenkels gehören mit zu jenen, durch welche er im zweiten Buche in die Lehre von Christo einleitet.

Wir möchten fromme und friedliche, dem Herrn und Meister Jesus Christus aufrichtig anhängende Protestanten nicht kränken, trennen sie darum von unserm Verfasser, wenn wir an den letztern die Frage richten, ob wohl die protestantische Wiederauffindung Christi nicht eigentlich eine Erfindung eines ganz andern Christus sei, als jener Gottmensch war, den man von Anfang der christlichen Zeitrechnung an bis zum sechszehnten Jahrhundert hin in der katholischen Kirche als Welterlöser erkannt und verehrt hat, und noch erkennt und verehrt? — Oder, sollte dieses nicht sein, ist vielleicht die Rede Schenkels von einer solchen Wiederfindung nur eine müssige Erfindung von ihm selber? — So scheint es allerdings zu sein, denn nur bei einem solchen Interesse ist es denkbar, daß ein solcher **hiatus** gemacht werde. Vom apostolischen Zeitalter an bis jetzt hat die katholische Kirche zum Mittelpunkt ihrer Lehre Christus gehabt, und es muß darum ein ganz anderer Christus sein, als der bisherige der geschichtlichen Offenbarung Gottes, der von den Reformatoren oder auch von Schenkel erfunden worden sein soll. Man sieht übrigens, wessen die Zorntheologie fähig ist, an diesem Beispiele. Noch nie hat die katholische Kirche der protestantischen, wo und so weit diese noch positive Elemente hat, ihren Christus läugnen wollen, und hat sich ohne Zweifel unter Anderen auch hiedurch als Theologie der Liebe legitimirt.

Bedenklich aber fängt die Schenkelsche Sache bald dadurch an zu werden, daß er sich selbst gegen den Protestantis

wendet. An einen nicht sehr glücklichen Ausdruck von Luther sich haltend, bringt er auf einen Christus wider die Schrift (S. 227). Was will das eigentlich sagen? Ein Christus wider die Schrift ist offenbar jener, den die Schrift nicht lehrt. Ist aber ein solcher Christus, den die Schrift nicht lehrt, nicht offenbar ein Christus, an den der Protestant unmöglich glauben kann? — Wir halten es wenigstens dafür. Noch mehr aber leuchtet uns Derartiges ein durch das, was Herr Schenkel, mit Einmal gegen den historischen Protestantismus selbst weit mehr feindlich als freundlich, vorbringt. Zuerst spricht er S. 227 von einer Gefahr, die dem Protestantismus dadurch drohe, daß er durch willkührliche Schriftauslegung zu einem mythischen, Statt zu einem historischen Christus komme. Das wäre an sich etwas Unbedenkliches, wenn nichts Anderes hinzukommt. Dieß aber bleibt nicht aus. Zuerst wird S. 228 Luther heftig getadelt, daß er gesagt, man müsse die Schrift also führen, daß man Alles ziehe auf den Herrn Christum. Von diesem Ausspruch sagt nun Schenkel: dieß ist ein unerlaubter Eingriff in die Wahrheit und Freiheit der Auslegung, eine grelle Vernichtung des grammatisch-historischen Auslegungsprincips." Das ist ein starker Vorwurf — dem Reformator gegenüber. Er wird aber mit Hinsicht auf den ganzen Protestantismus also motivirt: „Anstatt daß der Protestantismus von der alten unhistorischen patristischen Auslegung, die Christum willkührlich in das ganze Alte Testament hineintrug, mit offenem Wahrheitssinne, in Anwendung der pragmatisch-historischen Exegese, sich lossagte, jedes Buch der Schrift aus sich selbst, seinem Charakter, seiner Zeit, der Eigenthümlichkeit seines Verfassers erklärte, die Schrift dergestalt zu ihrem Selbstausleger machte; fing er umgekehrt wieder an, dieselbe nach vorgefaßten oder noch nicht überwundenen dogmatischen Meinungen auszulegen, und Christum auch da zu finden, wo nur durch gezwungene Hinein-, nicht durch freie Auslegung eine Beziehung auf seine hi-

storische Person zu entdecken war. Mit Einem Worte: Der Protestantismus findet im entschiedensten Widerspruche mit seinem eigenen Wesen den historischen Christus schon zu einer Zeit in der Weltgeschichte, in der er noch gar nicht als weltgeschichtliche Person existiren konnte."

Wir hören hier das alte Lied aufs Neue wieder singen, daß der Protestantismus im Widerspruche, ja sogar im entschiedensten Widerspruche mit seinem eigenen Wesen, zu Etwas gekommen sei. Das Protestantische, zuerst im Widerspruche mit dem Katholischen, und sodann im Widerspruch mit dem protestantischen Princip, nimmt sich im Schenkelschen Buche ganz possirlich aus, kann aber auch denen, die ihn zu beurtheilen nicht im Stande sind, den Kopf verwirren. Der Protestantismus müßte nach ihm ja im crassesten Widerspruche mit dem Protestantischen begonnen haben. Ist aber der Protestantismus das wesentlich Nichtprotestantische, — was ist er denn eigentlich dann? — Hat die Reformation mit dem absoluten Gegentheil von ihr angefangen? Und wie ist es denn zu ihr selbst endlich doch noch gekommen? — Das sind ja ganz unbegreifliche Dinge!

Die Sache selbst anlangend wird aber der Verfasser wenigstens eben so oder noch mehr Unrecht haben, wenn er Christum im alten Testamente gar nicht sieht, als die von ihm bekämpften Reformatoren, die ihn in der „Wolken- und Feuersäule", im „Weinbeerblut" des Seegens Judas und in Anderm Dergleichen erblicken. Wenn er glaubt, der Protestantismus fasse dem Katholicismus gegenüber Christum weltgeschichtlich; so ist gerade diese weltgeschichtliche Seite an Christo aufgehoben, wenn er nicht der Allzeitige ist. Ist doch der Erlöser selbst im Heidenthume auf eine gewisse Weise anzutreffen, wie wird er dem Judenthume schlechthin fremd sein dürfen, dessen ganzes Wesen und Bestimmung war, eine Vorbereitung auf ihn zu sein. An bestimmte Erscheinungen, wie die obigen sind, ihn zu knüpfen, wird

immer weder nothwendig, noch gut sein. Das Dasein desselben aber zu läugnen, noch weit schlimmer. Typisch wird Christus immer im Alten Testamente gefunden werden: das Hohepriesterthum, Prophetenthum und Königthum bleiben ewige Weissagungen, so wie ewige Bürgschaften für den Herrn des Neuen Bundes. Das ist die Grundanschauung der katholischen Kirche, und diese ein Theil ihrer weltgeschichtlichen Idee des Gottmenschen. Alles Uebrige ist dasjenige, worauf sie nicht dringt, was sie frei gibt, was sie nicht zum Glauben vorhält.

Herr Schenkel seiner Seits kann den Reformatoren nicht genug zürnen, daß sie Christum im Alten Testamente finden. „Welche Vorstellung von Christo, sagt er S. 229 wie Calvin ihn, die persönliche Realität der göttlichen Liebesoffenbarung, Feuer und Schwefel über Sodom und Gomorra regnen läßt.“ Von Melanchthon sagt der Verfasser S. 230: „daß er sich häufig einer das geschichtliche Bewußtsein von Grund aus vernichtenden Auslegung schuldig gemacht habe.“ — Die Accomodationsmethode und die Anagoge des Zwingli findet er S. 231 „im Widerspruch mit dem protestantischen Auslegungsprincip.“ — Dem Calvin wird S. 232 aufs Neue ein Vorwurf, und zwar der gemacht, daß er sich mit der Ausflucht der Accomodation helfe. Sodann wird auf derselben Seite hinsichtlich aller Reformatoren von einem „gemißhandelten exegetischen Gewissen“ gesprochen.

Nach diesen Erörterungen kommt Hr. Schenkel in einem Schlußsatze auf die große Gefahr zu sprechen, im Protestantismus den historischen Christus geradezu zu verlieren, und einen mythischen zu gewinnen. Er sagt S. 233: „Wie groß die Gefahr war, das historische Bild von Christo auf unhistorischem Wege zu gewinnen, liegt am Tage. Gleich groß bei allen vier Hauptreformatoren, nur daß Melanchthon, Zwingli und Calvin ein deutlicheres Bewußtsein von dem protestantischen Auslegungsprincip beibehielten, als

Luther, der kindlich naiv und treuherzig es nur darauf absieht, in der Schrift Christum zu finden, und ohne den künstlichen Umweg der Accomodation und Anagoge einzuschlagen, einfach behauptet, da muß nun einmal von Christo die Rede sein. Unstreitig aber ist dieß nicht der Weg, zu einem wirklich historischen Christus zu gelangen. Vielmehr wird das Christusbild aus Stellen, die ursprünglich einen ganz andern Inhalt haben, zusammengesetzt, so entsteht das Umgekehrte des historischen, d. h. der mythische Christus, ein Nebelgebild der vorstellenden Phantasie. Der Protestantismus hat von Anfang an mit solchen mythischen Bestandtheilen das reine Christusbild versetzt." So Schenkel. Das ist genug.

Fällt es S. 225 auf, daß der historische Christus „der concrete Inhalt des Evangeliums und des Gesetzes" genannt wird, und nichts weiter, so möchte es S. 234 nicht weniger auffallen, wenn vom Tode Christi gesagt wird, „er sei die weltgeschichtlich-gewordene persönliche Einheit der idealen und der realen göttlichen Liebesoffenbarung," und nichts weiter. Wir machen indeß darauf nur vorläufig aufmerksam, und legen kein besonderes Gewicht darauf, weil wir später über die Schenkelsche Vorstellung von Christus ausführlicher verhandeln wollen. Daß der Verfasser die Genugthuungslehre S. 234 eine sogenannte nennt, läßt auf seine Versöhnungslehre und die Stellung der göttlichen Gerechtigkeit in ihr schließen. Hinsichtlich dieser vergleicht er die protestantische Theorie mit der Anselmschen. Sofern es in dieser zu keinem realen Zorn Gottes komme, sei sie die Wurzel der protestantischen Lehre S. 238. Doch wird bald, S. 239 nämlich, ein Unterschied ausfindig gemacht, der nämlich, der sich so ausspricht: „die Anselmische Genugthuungslehre ist ein Rechnungsexempel, die protestantische ein Liebesexempel." S. 244 heißt es dießfalls weiter: „Hienach unterscheidet sich Luthers Anschauung folgendermaßen von derjenigen Anselms. Wie es Anselm um jeden Preis darum

zu thun ist, die Gerechtigkeit Gottes, d. h. den Begriff seiner idealen Offenbarung für ihn, zu retten: so ist es Luthern um jeden Preis darum zu thun, die Gnade Gottes, d. h. den Begriff seiner realen Offenbarung für den Menschen, hervorzustellen und zur Anerkennung zu bringen. Wie aber in der Anselmischen Theorie der Begriff der Liebe sich praktisch herstellt: so bildet in der Lutherischen der Begriff der Gerechtigkeit den, Luthern freilich oft verhüllten idealen Hintergrund. Der Fortschritt Luthers über Anselm besteht aber hauptsächlich darin, daß er das urgründliche Wesen Gottes als die Liebe faßt, die Gerechtigkeit nur als ein — von ihm allerdings oft vernachlässigtes (sic) Moment seines Wesens, das im Momente der realen Liebesoffenbarung als das bloß ideale aufgehoben wird (sic), wodurch er aus dem Doppelbegriff zweier göttlichen, sich widersprechenden (sic) Eigenschaften zur wirklichen Harmonie Gottes mit sich selbst gelangt.« —

Daß es um den lutherischen Lehrbegriff auch nach Schenkels Ueberzeugung schlecht stehe, lesen wir aus den eben angegebenen Worten klar heraus. Daß Luther die göttliche Gerechtigkeit im Erlösungsworte oft vernachlässige, daß er die Gerechtigkeit in Widerspruch mit der Liebe bringe, gesteht der Verfasser offen zu. Aber er ist nicht so redlich und aufrichtig, das Ganze zu sagen. Wir müssen ihm somit in seiner Darstellung zu Hülfe kommen, und den Schaden Josephs ans Licht hervortreten lassen.

Nach Luther hat der Mensch keine Freiheit. Hat er keine Freiheit; so kann er weder wirken noch mitwirken. Gott kommt alles Handeln zu, das böse wie das gute. Ebenso erscheint Gott wieder als der Alleinhandelnde im Worte der Erlösung. Sie ist Gottes alleiniges Werk auch in dem Sinne, daß die Vermittlung derselben an den menschlichen Individuen nur ihm zukommt. Die Thätigkeit des Individuums bleibt überall aus; es hat nur an die rein objective Handlung Gottes zu glauben, und selbst dieser Glaube wird von Gott

gewirkt, so daß der Mensch überall ist, wie Luther ihn nennt, Stein, Kloß, Maschine, Säge, Handwerkzeug überhaupt. Diese Vorstellungen haben nun bei Luther selbst die vom objectiven Erlösungswerke bestimmt. Da es in der Bibel heißt, daß Einige beseligt, Andere aber verdammt werden; so kann dieß Luther nach seiner Theorie von der völligen Unfreiheit des Menschen nur so verstehen, daß Gott, als der Alleinhandelnde, dem Einen die gnädige Erlösung angedeihen lasse, dem Andern nicht, und daß er hiebei rein nach seinem uns verborgenen Willen verfahre. Darin ist Luther ganz übereinstimmend mit Calvin, der dasselbe lehrt. In beiden Systemen ist die göttliche Gerechtigkeit zum Verschwinden gebracht. Darnach stellt sich aber alsbald der Unterschied zwischen Luther und Anselm ganz anders heraus, als der Verfasser will.

Nach Anselm besteht eine innere lebensvolle Harmonie zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Liebe für beide Erlösungen, die objective und subjective, und zwar für die eine wie für die andere. Was hinsichtlich der objectiven die göttliche Gerechtigkeit verlangt, das leistet die göttliche Liebe. Und was die göttliche Liebe als Gnade im subjectiven Erlösungswerk, d. i. in der Ausführung der objectiven Erlösungsthat an den Individuen will, das bestimmt sich nach der göttlichen Gerechtigkeit, und umgekehrt verhält es sich eben so. Wie die Liebe reich genug für Alle ist; so will es die göttliche Gerechtigkeit, daß dem Einen geschehe wie dem Andern. Es gibt daher nach Anselm und der katholischen Kirche keine göttliche Prädestination in dem furchtbaren Sinne, daß Gott — bloß weil er will, und ohne daß es auf den Menschen irgendwie ankommt, einen Theil der Menschen verdammt, und einen andern beseliget. Ganz anders verhält es sich im Protestantismus der Reformatoren. Daß Luther die göttliche Gerechtigkeit vernachläßige, und daß er keine rechte Harmonie zu bringen wisse zwischen diese und der Liebe, wie

Schenkel ausspricht, das verhält sich ganz anders, und zwar auf folgende Weise. Die Gerechtigkeit wird vernachläßigt durch das sichere Gefühl, daß es keine in Gott gibt, oder, daß die Gerechtigkeit in ihm, wenn eine ist, sich bei jedem Hervortreten nur lächerlich machen könnte. Wirkt Gott das Böse wie das Gute, ist er selber der Urheber aller Sünden und Laster in der Menschheit; — wie kann mit gutem Anstand eine Gerechtigkeit in ihm sein, die Genugthuung vom Menschen oder hinsichtlich des Menschen fordert? Das ist eine moralische Unmöglichkeit. Aber diese moralische Unmöglichkeit ist freilich selbst wieder eine moralische Unmöglichkeit anderer Art, nämlich, es ist unmöglich, daß Gott unmoralisch sei, unmoralisch handle, und Unmoralisches fordere. Diese Unmöglichkeit ruhet in seiner Heiligkeit. Gott als der absolut Heilige kann weder die Sünde selbst vollbringen; noch kann er ungerecht an Menschen handeln, verdammen, wo keine Schuld ist. Und eine moralische Schuld ist da nicht möglich, wo Gott das Böse selbst vollbracht haben soll. — Warum aber sagt das Schenkel nicht selber offen und aufrichtig? — Warum spricht er nur von einer durch Luther vernachläßigten Gerechtigkeit, wo gar keine ist.

Ist aber im Erlösungswerk keine Gerechtigkeit, ausser eine lächerliche; so ist die Liebe allerdings das Alleinwirkende. Aber was ist das für eine Liebe? Es ist eine Liebe, die eben so blind als ungerecht und unheilig dasteht. Aber wie steht es nun mit dem ganzen Erlösungswerk, dem objectiven und dem subjectiven? — Schlecht! sehr schlecht! Es kommt zu keinem wahrhaften die Sünde tilgenden Erlösungsprozesse. Schenkel selbst sagt S. 237, daß, eben nach lutherischer Vorstellung, die stellvertretende Genugthuung Christi die Sünde nicht wegnehme. Er meint nach einer Einklammerung: objectiv. Wir aber fügen hinzu: auch subjectiv. Es gibt da weder eine objective noch eine subjective Erlösung, wo der wahre Prozeß für beide fehlt. „„Christi Frömmigkeit, sagt Luther (Siehe Schenkel S. 237.

38) muß vor Gottes Augen unser Schanddeckel sein, unser Schutz und Schirm, daß um seinetwillen nicht werde zugerechnet die in uns übrige Sünde."" „„Ich bedarf des Mittlers und Gnadenthrons, sagt er anderswo, des Herrn Jesu Christi. Unter diesen Deckel muß ich kriechen. Er muß dasjenige, so noch sündlich und gebrechlich an mir ist, vergessen machen, es zudecken, und mir zu Gnaden kommen lassen. Wer aber sonst (außer Christo) bei Gott wird Recht suchen wollen, der wird Rechts genug finden."" „Die Vergebung (fährt Schenkel fort) der Sünden in diesem Sinne nennt Luther unsern Himmel, unter welchem wir aus Zuversicht des Verdienstes Christi wohnen. Besonders bezeichnend ist, wenn Luther sagt: daß Gott durch den Tod Christi gleichsam die Augen zugethan worden, so daß er (in Folge dessen) unsere Sünden weder sehen könne noch wolle. Unser Leben, meint er, stehe unter dem göttlichen Nichtsehen. Vornämlich liebt es Luther, die Erlösung durch den Tod Christi als eine „„Bedeckung"" unserer Sünden durch Christum anzusehen, und sich vorzustellen, als ob Gott, um der in Christi Tod geoffenbarten Liebe willen, über die freilich noch vorhandene Sünde nunmehr mit zugedrückten Augen hinwegsehen wollte. Aller Zorn seiner Gerechtigkeit ist dadurch gleichsam abgekühlt worden, daß das Blut seines Sohnes aus Liebe zu den Menschen am Kreuze geflossen ist." — So Schenkel über die lutherische Erlösungslehre.

Wir halten uns für berechtiget, eine solche Erlösung ein willkührliches Spiel zu nennen, in welcher weder Gerechtigkeit noch wahre, heilige Liebe ist. Ist die Freiheit des Menschen geläugnet; so kann an sie, die nichtvorhandene, auch keine Forderung gestellt werden. Aber daraus geht ein Anderes hervor: ist der Mensch nicht frei, so bleibt ihm die objective Erlösung ewig äußerlich. Immer wird am Menschen nur nichtgesehen, zugedeckt, bedeckt, geschmückt, bekleidet, verborgen, zugerechnet, angerechnet, imputirt, gerechtfertigt, freigesprochen, dafür-

gehalten u. dgl. Aber nie kommt es zur lebendigen Durchdringung, zur wirklichen Heiligung, nie weicht die Sünde wirklich, immer bleibt sie wohnen im Menschen. Die äußerste Aeußerlichkeit ist es, die Luther in Stellen ausspricht, die Schenkel S. 239. 240 mittheilt. „Um Christi willen, sagt Luther, werden die Christen recht schneeweiß genannt, ja viel reiner denn Sonne, Mond und Sterne. Das muß man aber hier fleißig merken, daß diese Reinheit nicht unser, sondern eine fremde Reinheit ist. Denn der Herr Christus schmücket und bekleidet uns mit seiner Reinheit und Gerechtigkeit. Wenn du aber einen Christenmenschen außer der Reinheit und Gerechtigkeit des Herrn Christi, wie der Mensch an ihm selber ist, ansehen willst; so wirst du nicht allein, er sei auch so heilig als er wolle, keine Reinheit an ihm finden, sondern er ist wohl so schwarz und häßlich als schier der Teufel selbst. Wenn man daher spricht: die Sünde bleibet im Menschen stecken, so lange er lebt, und hanget ihm an; wie kann er dann gewaschen werden, daß er schneeweiß werde? Darauf sollst du antworten: daß man dem Menschen nicht ansehen soll, wie er an ihm selber ist, sondern wie er im Herrn Christo ist. Diese Reinheit ist aber nicht unser, welche wir auch uns selbst nicht anziehen: sondern ist eine fremde Reinheit, nämlich des Herrn Christo und seines heiligen Blutes, damit er uns gereinigt, bekleidet und geschmücket hat. Denn Gott der Herr sieht allein auf das schöne, weiße Wasser, oder Taufhembe — auf das reine, heilige Blut und Verdienst seines lieben Sohnes, Jesu Christi, welchen Schmuck und Reinheit der neugeborne Mensch als das schneeweiße Westerhembe hat angezogen.“ — Diese Sprache der äusserlichsten Auffassung des Erlösungswerkes setzt sich S. 240 in folgender Stelle fort: „Denn er (Gott der Vater) kann an uns keine Sünde sehen, ob wir schon voller Sünde stecken, ja eitel Sünde sind, inwendig und auswendig, an Leib

und Seele, vom Schädel bis auf die Fersen: sondern siehet allein das theure köstliche Blut seines lieben Sohnes, unseres Herrn Jesu Christi, damit wir besprengt sind. Denn dasselbe Blut ist der güldene Gnadenrock, damit wir angezogen sind, und darin wir vor Gott treten, daß er uns nicht anders ansehen kann noch will, denn als wären wir der liebe Sohn selbst, voll Gerechtigkeit, Heiligkeit und Unschuld.“ —

Bedenkt man, daß Luther, wenn er so von der Erlösung spricht, nie die objective ohne die subjective versteht, und der ganze dießfallsige Vorgang seiner Natur und seinem Verlaufe nach kein Proceß ist, sondern bloß darin besteht, daß der Mensch, Statt in der Wirklichkeit gerechtfertigt und geheiligt zu werden, in die Verdienste Christi eingewickelt wird, wie in einen Mantel; so muß man sich wundern, wie Schenkel S. 241 dennoch den „Gnadenrock“ als eine treffende Bezeichnung des göttlichen Liebeswillens ansehen kann. Hier trifft gar nichts. Es ist da gar keine göttliche Liebe, wo die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit sich ausgeschlossen sehen; und es ist da kein wirklicher Rechtfertigungs- und Heiligungsproceß, wo keine Freiheit ist.

Daß, wenn Herr Schenkel die Anselmische Genugthuungslehre ein Rechnungsexempel, die protestantische hingegen ein Liebesexempel nennt, dieß nicht ganz so leicht geschehe, aber noch weit schwieriger zu erweisen als herauszusprechen sei, geht schon aus dem darauf folgenden andern Blatt hervor, wo S. 241 dem Verfasser eine Frage recht schwer aufs Herz fällt. Er sagt: „Hier begegnen wir nun aber einer schwierigen Frage. Wenn der Tod Christi die Sünde nicht wirklich wegnimmt, sondern nur die in Folge des natürlichen Zusammenhanges mit der Sünde uns treffende Strafe, wie ist dieses Aufgehobenwerden der Strafe, oder des göttlichen Zornes, als objectiver Vorgang im Wesen Gottes zu begreifen?“ Das ist des Verfassers gemeinte Frage. Und unmittelbar auf diese hin spricht er auf derselben Seite von

„einer ungeheuern Verwirrung, die über diesen Punkt nicht nur im Reformationszeitalter, sondern bis auf den heutigen Tag herrsche.“ — Wir fragen nun auch, und zwar: konnte denn die protestantische Liebestheorie mit ihrem Liebesexempel solche ungeheure, über drei Jahrhunderte dauernde Verwirrungen in den Köpfen anrichten? — Ist sie denn nicht einfach und klar, wie die Liebe selbst? — Allerdings steht geschichtlich jene mehr als dreihundertjährige ungeheure Verwirrung in der protestantischen Kirche vor uns, darin hat der Verfasser ganz recht: und auch darin hat er recht, „daß sich der absolute Grund des göttlichen Wesens nicht in eine Zweiheit spalten lasse, wenn das Wesen Gottes nicht im Grunde vernichtet werden soll“ S. 241; — aber warum sucht er die ungeheure Verwirrung nicht in dem, woraus sie stammt, in der ungeheuern Lehre der Reformatoren, welche dem Wesen Gottes ebenso widerspricht wie dem Wesen des Menschen? — Wie diese Lehre dem Evangelium widerspricht; so mußte sie auch die Vernunft gegen sich in Harnisch bringen. Daher und nur daher die ungeheure Verwirrung. Jede andere Erklärung greift fehl, und Schenkel geht ganz in die Irre, wenn er S. 241—44 eine Art religionsphilosophischer Erklärung versucht. Er geht in die Irre, sagen wir näher, wenn er sein Philosophem für ein richtiges hält; er geht in die Irre, wenn er das Resultat, zu dem er gekommen sein will, als Folgerung aus seinem Grundgedanken betrachtet; er geht in die Irre, wenn er das Resultat als Vorstellung, wie auch immer gewonnen, für etwas Protestantisches, und nicht vielmehr für etwas Katholisches hält, das er selber, vielleicht ohne es zu wissen, und zu wollen, auf das protestantische Gebiet hinüber trägt.

Wir wollen die Ansicht des Verfassers vorerst mit seinen eigenen Worten bezeichnen. „Die ungeheure Verwirrung (die obengedachte) hat ihren Grund darin, daß man zwischen dem Wesen Gottes an sich, in seiner absoluten Jenseitigkeit, und dem Wesen Gottes für den Menschen in seiner

historischen Diesseitigkeit gar nicht klar und scharf zu unterscheiden pflegt. Gott ist an sich im Urgrunde seines Wesens ein Anderer, als er für uns in der Offenbarung seines Wesens ist. Daß sich der absolute Grund des göttlichen Wesens nicht in eine Zweiheit spalten läßt, wenn das Wesen Gottes nicht im Grunde vernichtet werden soll, das einzusehen, dazu bedarf es keines besondern Scharfsinns. Daß umgekehrt Gott, wenn er aus seiner absoluten Wesenseinheit heraustritt, und für den Menschen etwas werden will, in die Zweiheit des Fürsichseins übergehen muß, ist ebenfalls handgreiflich. Als den absoluten Urgrund des göttlichen Wesens haben wir schon früher die Liebe erkannt, eine Liebe, die freilich noch in den Tiefen des göttlichen Ansichseins ruht. Im Gegensatze zu Anselmus, der in Verkennung der absoluten Wesenseinheit Gottes, das absolute göttliche Wesen in einen Doppelbegriff spaltet, erschaut Luther diese ursrüngliche Einheit des göttlichen Wesens als tiefen Liebesgrund. In so fern aber die urgründliche Liebe Gottes aus sich herausgeht, oder sich offenbart, wird sie ein Anderes sowohl für Gott als für den Menschen. In ihrer Beziehung auf Gott haben wir sie den idealen, in ihrer Beziehung auf den Menschen den realen Inhalt der göttlichen Offenbarung genannt. Ideal erscheint sie im Begriff des Gesetzes, der Gerechtigkeit; real im Begriff des Evangeliums, der Gnade. Von hier aus sieht man leicht, daß zwischen Gerechtigkeit und Gnade kein absoluter Gegensatz möglich ist, da beide nur ein verschiedenes Verhalten derselben Einen geoffenbarten urgründlichen Gottesliebe ausdrücken. In der persönlichen Erscheinung Christi wird aber Gottes Liebe, die in der Gerechtigkeit noch nicht für den Menschen ist, für den Menschen real, so daß er sie gleichsam in Christo mit Augen sehen und mit Händen greifen kann, und die Gnade hebt dadurch die Gerechtigkeit auf, d. h. erhebt die letztere dadurch zu einem höhern Begriffe, ohne sie zu zerstören, daß sie den göttlichen Offenbarungsinhalt zu einer wirklichen, der Menschheit

immanenten, macht. Hiemit haben wir nun auch die oben aufgeworfene Frage beantwortet. Wollte man die Genugthuung zu einem bloß jenseitigen Vorgang im Wesen Gottes machen; so würde man damit in jenen Anselmischen Grundirrthum verfallen, der den Zwiespalt in das absolute Wesen Gottes hineinträgt (?). Der Tod Christi wäre dann nichts Anderes, als der Schlußakt eines, in Gott vorgegangenen, abstracten Processes, der eine theoretische Ausgleichung in Gott befindlicher zwiespältiger Wesenheiten bezweckt hätte. Es wäre eine restitutio des göttlichen Wesens in integrum. Wollte man umgekehrt die Genugthuung zu einem bloß diesseitigen offenbarungsmäßigen, welthistorischen Vorgange machen, zu welchem der Tod Christi nur die historische Veranlassung geworden wäre; so wäre damit der Begriff der Offenbarung außer allen Zusammenhang mit dem ewigen göttlichen Urgrund gestellt, Christus aber zu einem Deus ex machina, zu einem unerklärlichen Product der Zufälligkeit herabgewürdigt. Zwei Anschauungen, dem Wesen des Protestantismus gleich fremd, weil sie den Tod Christi nicht als die ewignothwendige Einheit der idealen und realen göttlichen Liebe zu würdigen verstehen, denn der Tod Christi stellt weder einseitig die Gerechtigkeit, noch einseitig die Liebe Gottes dar, indem Gerechtigkeit ohne Liebe eben so widergöttlich ist, als Liebe ohne Gerechtigkeit: sondern er ist die welthistorische, im ewigen göttlichen Liebesgrunde wurzelnde Thatsache, in welcher für das theologische Bewußtsein, die Gerechtigkeit und die Liebe Gottes Eins, ideale und reale Offenbarung Gottes zusammen wirklich, die Gerechtigkeit aber als das Vorangehende, in der Liebe als dem Nachfolgenden, aufgehoben worden ist, und jeden Augenblick aufgehoben wird, in dem wirkliche Erlösung Statt findet.« —

Diese Stelle enthält Irrthümer bei Wahrheiten, die wir wohl von einander zu sondern haben. Der erste, auch für die andern maßgebende Irrthum liegt in der Behauptung, Gott sei ein Anderer an sich oder im Urgrunde seines We-

sens, und ein Anderer für uns, oder in der Offenbarung seines Wesens. Wir wollen nicht behaupten, daß Herr Schenkel diese Vorstellung aus Jacob Böhm oder Schelling hergeholt habe, um sie, wenn auch auf eigenthümliche Weise, in seinem Buche zu verwenden. Aber gewiß ist, daß diese Vorstellung in der Bibel, der protestantischen Glaubensquelle, unmöglich aufgefunden werden kann: sie ist unbiblisch, stammt überhaupt nicht aus positiver göttlicher Offenbarung. Herr Schenkel ist auch den biblischen Beweis ganz und gar schuldig geblieben; ja er hat wohlweislich nicht einmal einen Versuch gemacht, ihn zu führen. Eben so wie die Bibel, lehrt auch die kirchliche Tradition nichts von einem solchen Unterschied zwischen Gott in seinem Urgrund und in seiner Offenbarung, zwischen seinem Sein an sich, und seinem Sein für uns. In der protestantischen Theologie allein erinnert daran eine Distinction zwischen einem geoffenbarten und einem verborgenen Willen der Gottheit, von dem jeder das Gegentheil vom andern wollen soll (Siehe oben S. 370—372). Nicht nur aber lehrt die Offenbarung von dieser Zweiheit oder Anderheit in dem Sinne nichts, daß sie vielleicht am Ende doch nur gleichgültig gegen eine solche Vorstellung wäre, sondern sie lehrt etwas Positives, durch welches die ganze Vorstellung von dem Anderssein Gottes in seinem Ansich, und dem Anderssein desselben in seinem Sein für uns, und damit der ganze Unterschied zwischen dem je andern Wesen im Urgrund und dem in der Offenbarung aufgehoben wird. Dieses Positive ist die innere Wahrheit der göttlichen Natur, und die damit in Verbindung stehende Wahrhaftigkeit. Weder die innere Wahrheit noch die Wahrhaftigkeit lassen jene Doppelheit zu; beide erklären vielmehr eine solche Vorstellung für Lüge, und wehren, indem sie dieses thun, von Gott selbst die Lüge ab. Denn Gott selbst wird durch die Setzung einer Doppelheit des Wesens, das anders im Urgrund und anders in der Offenbarung sein soll, zum Lügner gemacht.

Diesem Uebel wird dadurch nicht begegnet, daß man mit Schenkel sagt, nicht der absolute Grund des göttlichen Wesens spalte sich in eine Zweiheit. Es ist in der That Spaltung genug, wenn Gott in seiner Offenbarung ein anderes Wesen dem Menschen offenbart, als dasjenige, das er wirklich ist. Die Offenbarung aber hebt in Gott nie die Identität des Wesens auf. Die Sätze des Verfassers würden ganz anders lauten müssen, wenn er etwa nur die Vorstellung aussprechen wollte, ein Anderes sei die Anschauung von Gott in seinem ewigen Wesen, und ein Anderes die Anschauung von Gott als dem sich Offenbarenden. Denn hier wäre die Frage rein nur darnach, ob Gott einer Welt offenbar werden wolle oder nicht. Der Verfasser hingegen bezieht das Anderssein auf das Wesen. Das göttliche Wesen ist in seinem Ansich ein anderes als in seinem Sein für uns, ein anderes in seinem Urgrund, und ein andcres in seiner Offenbarung.

Der andere Irrthum liegt in der Vorstellung des Verfassers, Gott trete in seiner Offenbarung an uns aus seiner absoluten Wesenseinheit heraus. Hr. Schenkel versteht dieß hauptsächlich in Betreff der göttlichen Eigenschaften der Liebe und der Gerechtigkeit, und verbindet damit die Vorstellung, als ob, wenn diese Eigenschaften sich offenbarend nach Aussen wenden, die Stellung derselben einander gegenüber eine andere werde, als sie im Urgrunde des göttlichen Wesens war. In dieser Vorstellung setzt sich aber nur die Unwahrheit der frühern fort. Die absolute Wesenseinheit in Gott ist für die Eigenschaften Gottes, welche die innern Bestimmtheiten des Einen göttlichen Wesens sind, die absolute Harmonie der Eigenschaften, der tiefe Einklang derselben. Der Zusammenhang, der durch diese Harmonie zwischen den besondern Eigenschaften besteht, wird nicht aufgehoben, wenn diese oder jene Eigenschaft nach Aussen sich offenbart; die Eigenschaften werden eben so wenig an sich andere, als sie ihr bisheriges inneres Verhältniß zu einander verlassen, und sich einander gegen-

über verändern. Was z. B. die Gerechtigkeit in Gott an sich ist, das bleibt sie auch in und bei ihrer Offenbarung; und eben so bleibt ihr Verhältniß zu der Liebe und zu den übrigen Eigenschaften. Nichts verändert sich weder im Wesen noch in der Relation. Dasselbe gilt von der Liebe, und von allen übrigen Eigenschaften. Die Liebe wirkt nach Aussen nie so, daß die Gerechtigkeit von ihr abgelöst wäre, und eben so wenig wirkt die Gerechtigkeit nach Aussen ohne Zusammenhang mit der Liebe, oder gar im Widerspruche mit ihr. Das feste Band, das die göttlichen Eigenschaften im göttlichen Urgrunde an einander schließt, bindet sie auch in ihrer Wirksamkeit nach Aussen. Wie aber einerseits die göttlichen Eigenschaften durch ein inneres Band unauflöslich mit einander verbunden sind; so tritt auch andererseits keine Eigenschaft an die Stelle der andern, noch weniger hebt die eine die andere auf. Alle gegentheiligen Vorstellungen sind eben so untheologisch als sie unphilosophisch sind. Dazu müssen wir die Vorstellungen des Verfassers rechnen, zum Theil, wie wir sie schon kennen, und zum Theil, wie er sie in folgenden Aeusserungen ausspricht: „In so fern die urgründliche Liebe Gottes aus sich herausgeht, oder sich offenbart, wird sie ein Anderes sowohl für Gott, als für den Menschen.“ „Die Liebe Gottes die in der Erscheinung Christi für den Menschen real geworden, ist in der Gerechtigkeit (in der Offenbarung der Gerechtigkeit) für den Menschen noch nicht gewesen.“ „Die göttliche Gerechtigkeit als das Vorangehende wird' in der göttlichen Liebe als dem Nachfolgenden aufgehoben.“ — Wie es, müssen wir entgegnen, im Systeme der göttlichen Eigenschaften kein Vorher und kein Nachher gibt; so gibt es auch in der Offenbarung derselben Eigenschaften kein Vorausgehen und kein Nachfolgen: keine Eigenschaft schält sich von der andern los, so, daß sie schlechthin allein wirkt. Schon der göttliche Rathschluß für die Erlösung war ein Rathschluß, in dem eben so die Gerechtigkeit als die Liebe wirkte. Das Gleiche gilt für die Zeit des Zu-

den- und Heidenthums, in welcher die Vorbereitung auf das Erlösungswerk in der Menschheit vor sich ging. Wir sehen da keine Gerechtigkeit wirken, losgetrennt von der Liebe. Selbst die Ahndung und Strafe der Gerechtigkeit hat einen von der Liebe und für die Liebe bestimmten Zweck. Im Erlösungswerke selbst aber sind Gerechtigkeit und Liebe so bei einander, daß es ohne dieß gar nicht begriffen werden kann. — Dazu kommt aber noch ein Weiteres, und zwar dieß, daß es in der Verwirklichung der Erlösung in den Individuen des Geschlechtes keine Liebe ohne Gerechtigkeit, oder, im Zusammenhange damit, auch keine Gnade ohne Freiheit gibt, und keine Rechtfertigung ohne Heiligung. Wenn nun, um auf das Obige wieder zurückzukommen, der Verf. S. 244 im Tode Christi weder einseitig Gerechtigkeit noch einseitig Liebe Gottes erkennt; so adoptirt er nur die katholische Anschauung, die ihm weder aus der protestantischen noch aus seiner eigenen Vorstellung resultirt, von jener göttlichen Liebe und Gerechtigkeit der Reformatoren nicht einmal zu reden, die am Menschen das Laster straft, das Gott selbst gethan hat, oder die ohne alle und jede Rücksicht auf das sittliche Thun und Lassen den Einen verdammt, den Andern beseliget. Auffallen muß am Verf. die Polemik gegen Anselm, der im Proslogium cc. 17. 18. und im Monologium c. 17. über die nie sich verändernde Harmonie der göttlichen Eigenschaften viel tiefere Anschauungen ausspricht, als wir sie bei unserm Verf. zu treffen gewohnt sind. Was in weitern Paragraphen der Verf. über die Auflösungsversuche der Genugthuungslehre innerhalb des Protestantismus vorbringt, die wir aber hier nicht besprechen wollen, würde von ihm viel besser beurtheilt worden sein, wenn er sie, was sie wirklich sind, als Extreme aus Extremen, als Extreme nämlich der Lehren der Reformatoren angesehen hätte, die selbst Extreme waren. Diese „radicale und negirende Richtung“ konnte nicht ausbleiben, wenn das Gesetz wahr ist, daß die Extreme sich berühren. Es war eine

fürchterliche Zumuthung für den menschlichen Geist, das von Gott und vom Menschen zu glauben, was wir beispielsweise oben (S. 369—72) aus den Reformatoren angeführt haben, und was nur ein Weniges von dem Vielen ist, das angeführt werden kann. Die Folge hievon war das Alternativ: entweder den Glauben an das ganze Christenthum aufzugeben, oder durch tieferes Forschen im unentstellten Worte Gottes allmälig zu den Wahrheiten wieder zurück zu kommen, welche die katholische Kirche lehrt.

Die Vorstellungen des Verf. rücken jener immer näher und näher, die er endlich über die eigentliche Bedeutung der Person Christi aussprechen muß. Sehen wir S. 267 die Worte stehen: „Die theologische Bedeutung des Todes Christi vollendet sich erst darin, daß derselbe aus gottmenschlichem Leben entsprungen ist, und gottmenschliches Leben erzeugt", und S. 299 die dem Inhalte nach gleichen: „Es wird fortwährend Aufgabe des Protestantismus bleiben, das von Christo ausgehende gottmenschliche Leben an die Thatsache seines welterlösenden Todes anzuknüpfen"; so ist der Schluß nicht zu weit hergeholt, der Verf. halte das Gottmenschliche in Christo mit dem Gottmenschlichen der Erlösten, in den Christen, für identisch. — S. 267 heißt es: „Jesus Christus war — weil eine historische Person — zunächst als Mensch geboren." — Wird S. 268 behauptet: „die römische Kirche habe möglichst darauf ausgeben müssen, das ächt Menschliche in Christo zu vernichten"; so leuchtet S. 267. 268 vollkommen ein, was der Verfasser den Protestantismus unter dem Acht-Menschlichen begreifen läßt, wenn er sagt: „Je mehr der Protestantismus den historischen Charakter Christi wieder hervorhob: desto mehr mußte er auch die mensch-gewordene Persönlichkeit Christi ins Licht zu stellen suchen. Um das ächt Menschliche in Christo zur Geltung zu bringen, schreitet Luther bis zu der Behauptung vor: „„Der höchste Patriarch Juda habe als ein Vater Christi jene unsäg-

liche Blutschande begehen müssen, damit Christus geboren werde aus einem solchen Fleische, das überaus sündig und mit einer sehr schändlichen Sünde befleckt wäre."" Daß die Stammlinie unsers Herrn auf die aus jener blutschänderischen Umarmung hervorgegangenen Zwillinge zurückgeführt werde, hebt er als sehr bedeutsam hervor. ""Da, sagt er, muß Christus in seinem Fleische ein Sünder werden, so schändlich, als er's immer werden kann. Das Fleisch Christi kommt aus einem solchen Beilager, so mit gräulicher Blutschande befleckt, deßgleichen das Fleisch der Jungfrau Maria, seiner Mutter, auch und aller Nachkommen Judä: auf daß damit angezeigt würde der unaussprechliche Rath Gottes von seiner Gnade und Barmherzigkeit, da er das Fleisch oder menschliche Natur hat angenommen von einem unreinen Fleisch, welches gräulicher Weise beflecket gewesen."" In dieser eckelhaften Stelle ist auch noch das merkwürdig, daß Juda jene Blutschande hat begehen müssen. Legen wir aber auf diese Prädestination zur Sünde, die wir an Luther und Calvin längst kennen, kein Gewicht, freuen wir uns vielmehr der katholischen Wahrheit, die zu solchen Dingen ihre Hilfe nicht zu nehmen hat, um in Christo eine Menschheit, d. i. eine menschliche Natur zu erhalten, die sie in ihm neben der Gottheit, d. i. neben der göttlichen Natur erkennt, und die sich beide im Erlöser zu Einer Person vereinigen.

Sehr wichtige, tief in das Innere des Christenthums eingreifende Bestimmungen hat der Verf. der Behandlung dessen aufgespart, was nach seiner Eintheilungsweise unter die Kategorie des idealen Christus fällt. Er macht in den beiden ersten Paragraphen auf eine doppelte Gefahr aufmerksam, auf eine Gefahr bei den Lutherischen, und auf eine Gefahr bei den Reformirten. Die Gefahr bei den Lutherischen ist jene, welche droht, die menschliche Natur in Christo auf ein Minimum zurückzudrängen oder selbst zum Verschwinden zu bringen, während umgekehrt der reformirte Lehrbegriff droht, den idealen

Christus von dem historischen abzulösen. Sodann wird der speculative und mystische Ausweg bei Frank und Schwenkfeld besprochen, die Gefahr zu umgehen, der aber als unzulänglich sich zeigte. Wir unsererseits suchen vor Allem zu erfahren, was der Verfasser selbst von Christo hält. Der Verfasser sagt aber S. 314: „Christus ist Gott und Mensch in Einer Person: kann nichts Anderes bedeuten, als was unser Satz (§ 27) aussagt: er stellt in seiner persönlichen Erscheinung die Harmonie der göttlichen und menschlichen Natur, d. h. der göttlichen und menschlichen Eigenthümlichkeit dar. Was jeder Mensch sein sollte: das ist Christus.“ — Dieser Ausspruch legt deutlich an den Tag, daß die Vorstellung, Christus stelle in seiner persönlichen Erscheinung die Harmonie der göttlichen und menschlichen Natur dar, auch noch ganz anders genommen werden wolle, als man sie bisher auf dem christlichen Boden genommen hat, nämlich als vereinigen sich in Christo die göttliche und menschliche Natur zu einer Person, welchen Ausdruck der Verfasser vermeidet. Wie wir aber mit ihm eigentlich daran seien, was seine Vorstellung von Christo ist, liegt in dem Alles bestimmenden Nachsatz: „Was Jeder Mensch sein sollte, das ist Christus.“ Das ist auf dem Gebiete christlicher Offenbarung geradezu unwahr. Nie ist auf diesem Boden angenommen worden und nie wird auf ihm angenommen werden, es liege im Wesen und in der Bestimmung des Menschen, die persönliche Einheit göttlicher und menschlicher Natur zu sein. Was in Christo ist, ist nur Einmal, um nie wieder zu sein, göttliche Natur nämlich und menschliche. Im Menschen ist nur menschliche Natur, und keine göttliche; denn daß der Mensch eine religiöse Aufgabe hat, die darin besteht, in bewußte, freie und lebendige Gemeinschaft mit Gott zu kommen, verleiht ihm noch keine göttliche Natur. Den Ausspruch Schwenkfelds: „Der Satz, daß Gott Mensch werde, habe nur in so fern Werth, als er zu gleicher Zeit bedeute, daß der Mensch Gott werde,“ adoptirt der Verfasser,

indem er ihn einzig nur so wendet, der Mensch solle mit seiner menschlichen Natur seine göttliche harmonisch verbinden, womit eine göttliche Natur, eine Gottheit des Menschen ausgesagt ist, allerdings, um sie in Wirklichkeit in Christo im eigentlichen und wahren Sinn in Abrede zu stellen. Denn kommt Christo keine andere Gottheit oder göttliche Natur zu, als die, welche im Menschen auch ist; so ist er nicht mehr der Gottmensch. Ohne den Gottmenschen aber gibt es keine Erlösung. Es kommt hier gar nicht darauf an, etwa von einer Bestimmung des Menschen, d. i. von dem zu sprechen, was der Mensch sein soll, denn gegen das innere Wesen gibt es keine Bestimmung. Der Mensch hat nie die Bestimmung, Gott zu werden, oder göttliche Natur als seine eigene zu haben und darzustellen. Eine solche Forderung an ihn ist auf christlichem Boden selbst schon Blasphemie, und eine Eingebung der Schlange des Paradieses: Ihr werdet sein wie Gott. Es kann nun nicht mehr auffallen, wenn der Verf. einen Unterschied zwischen der katholischen und der protestantischen Lehre hinsichtlich der Person Christi finden will. Seine eigene Vorstellung ist weder die katholische noch die protestantische, wenn und sofern in dieser letztern auch nur noch ein Funke des Symbolischen zurückgeblieben ist. Er setzt aber jenen Unterschied zwischen dem Katholischen und Protestantischen, indem er im Protestantismus einen dießfallsigen Fortschritt erkennt, den er S. 315 so bestimmt: „Erst der Rückgang, der durch die Reformation auf alle Grundfragen der christlichen Idee bewirkt wurde, setzte auch die Umbildung dieser (den Erlöser betreffenden) theologischen Grundideen wieder aufs Neue ins Werk. Und zwar muß die wesentliche Bedeutung der protestantischen Anschauung von der Idee der Gottmenschlichkeit Christi darin gesucht werden, daß der Protestantismus die göttliche Natur oder Eigenthümlichkeit Christi als concrete Gegenwärtigkeit, nicht bloß als abstracte Jenseitigkeit Gottes zu fassen suchte.

Der Protestantismus, weil er an eine reale Liebesoffenbarung Gottes in der Menschheit glaubt, brauchte auch einen Gott, der sich wirklich in dem Menschen offenbart." — Wie haben wir nun diese concrete Gegenwärtigkeit Gottes, diese reale Liebesoffenbarung, und diese wirkliche Selbstoffenbarung Gottes im Menschen zu fassen? Der Verfasser will allerdings nicht so verstanden sein, wie Luther, wenn er sagt: „daß Maria Gott gesäugt, Gott gewiegt, Gott Brei und Suppen gemacht habe;" S. 316. aber er will die Gottheit in einem jeden Menschen neben der Menschheit, wenn nur keine von beiden trachtet, die andere aufzuheben, so daß unter der Voraussetzung dieser Allgemeinheit, sit venia verbo, im Grunde jede Mutter, um mit Luther zu sprechen, selbst ein Gott, in ihrem Kinde einen Gott säugt, einen Gott wiegt, und einem Gott Brei und Suppen macht. Löst Luther die Menschheit beinahe in der Gottheit auf; so ist durch ein solches Gleichstellen, wie es der Verfasser hat, in so fern auch nichts gewonnen, weil am Ende doch selbst nach seiner Theorie im Allgemeinen metaphysisch sich entweder Gott im Menschen, oder der Mensch in Gott aufheben muß. Und findet der Verfasser S. 321 Etwas wenigstens an Luthers Theorie erfreulich; so droht uns seine eigene dagegen viel Unerfreuliches. Was er an Luther S. 321. 22 Gutes findet, ist die Consequenz, mit der er „Gott essen, trinken, schlafen und sterben, eben so gut als die Welt erschaffen, allmächtig und allgegenwärtig sein läßt." „Dieser Standpunkt Luthers selbst, heißt es weiter, ist doch wenigstens protestantisch; Gott soll doch wenigstens Mensch werden. Die spätere (protestantische) Dogmatik läßt dagegen gerade den Punkt fallen, der eigenthümlich protestantisch ist. Sie zieht sich auf das abstracte Gebiet der rein göttlichen Eigenthümlichkeit zurück, und sagt von dem Menschen Prädicate aus, die ihn zum reinen Nicht-Menschen machen. Der Protestantismus muß daher auch hier auf Luthers ursprüngliche Anschauung wieder zurückgehen, welche

durch die abstracte Theologie verstümmelt worden ist.« — Sonderbar, beinahe lustig ist es aber, von Schenkel die Gründe zu vernehmen, warum man auf die lutherische consequente Lehre wieder zurück kommen müsse. S. 322. 323 sagt der Verfasser über die Nothwendigkeit dieser Zurückkehr Folgendes: »Dadurch, daß sich bei consequenter Durchführung der lutherischen Christologie der absolute Widerspruch derselben herausstellt, wird gerade die Nothwendigkeit ins Licht gestellt, den Widerspruch zu überwinden, während die spätere Dogmatik den Widerspruch zu umgehen und zu verhüllen sucht, und sich durch Selbsttäuschung den Weg zur Wahrheit verrammelt. Luthers Grundirrthum liegt darin, daß er die in abstracto sich widersprechenden Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur auf das concretum einer und derselben Person bezieht, ohne das vom abstracten Standpunkt aus sich Widersprechende in concreto wirklich überwunden, d. h. Eins werden zu lassen. Damit ist die lutherische Christusidee eine contradictio in adjecto. Behaupten: Gott esse Brei und werde gesäugt, und Gott schaffe die Welt, und sei allmächtig, von Einem und demselben concreten Subjecte, enthält eine contradictio in adjecto.« —

Wenn S. 322 als Vorzug der protestantischen Anschauung vor der katholischen angegeben wird, daß nach ihr „Gott wenigstens Mensch werden soll«; so nimmt es sich S. 323 possirlich genug aus, wenn es von Luthers Vorstellung, zu der man zurückkehren soll (freilich, wie gesagt wird, um ihren absoluten Widerspruch zu erfahren) schließlich heißt: »Der wesentliche Mangel in dieser (lutherischen) Anschauung ist mithin, daß dabei gar nichts, am allerwenigsten aus Gott Mensch wird.«

Wie viel besser ist die von ihm hintangesetzte, aber an sich widerspruchslose katholische Anschauung daran, nach welcher Gott wirklich Mensch geworden ist, ohne Brei zu essen, und ohne daß in Christo, in dem er Mensch geworden ist, der ideale Christus den historischen vernichtet, wie der Verfasser am

Ende von Luther S. 325 nochmals betheuert: „Wir glauben demnach mit dem Schlußsatze unseres Paragraphen nicht zu viel zu behaupten, wenn wir sagen, daß die lutherische Anschauung den historischen Christus durch den idealen verdunkle, selbst vernichte."

Das ist die traurige Endschaft der lutherischen Vorstellung von Christo nach der Lehre unseres Verfassers.

Nun kommt die reformirte Lehre in Betrachtung.

Von dieser aber hat der Verfasser schon gesagt, daß sie in eine andere, und zwar in die Gefahr gerathe, den historischen Christus vom idealen geradezu abzulösen. Eigen nimmt sich die Beschreibung aus, wie Zwingli zu seiner gefährlichen Vorstellung aus lauter Angst kommt. S. 326. 327 lesen wir: „Durch Luthers Vorgang wohl geängstigt, er möchte die Menschheit Christi ebenfalls vernichten, suchte er sie vor dem Uebergewicht der Gottheit sicher zu stellen. . . Mit sichtbarem Sträuben entschließt er sich dazu, der menschlichen Natur Christi im Erlösungswerke überhaupt eine Stelle zu überlassen." Nachdem weiter bemerkt ist, daß Zwingli die menschliche Natur im Grunde doch nicht überhoben, daß er sie vielmehr eingeengt, keinen Antheil am Wunder ihr gelassen, fährt er S. 327 fort: „Hieraus ergibt sich, daß Zwingli in der Angst, durch ein allzunahes Aneinanderbringen der göttlichen und menschlichen Natur, die letztere zu verlieren, beide Naturen möglichst an einander bringt, und über dem Bestreben, die Naturen zu erhalten, der Einheit der Person eben so sehr Gefahr droht, als Luther über dem Bestreben, die Einheit der Person zu erhalten, die Selbstständigkeit der menschlichen Natur gefährdet." Also schon wieder Gefahr, neue, entsetzliche Gefahr, „denn (S. 328) die Wesensunterschiede der beiden Naturen bleiben unvermittelt an einer und derselben Natur hängen, und so wenig wir geneigt sind, verschollene Ketzernamen auf spätere Geistesrichtungen anzuwenden; so läßt sich von Zwingli der Vorwurf des Nestorianismus eben so wenig, als

von *Luther* derjenige des *Eutychianismus* ganz abwenden.“ Recht hat Herr Schenkel, wie hierin, so auch darin, daß er die von Zwingli in Anwendung gebrachte *Alloiosis*, von ihm selber „*Gegenwechsel*“ genannt, S. 329 ff. bekämpft, die in jenen unheimlichen Kreis hineinführt, von dem der Verfasser S. 331 sagt: „Aus diesem Zirkel kommt Zwingli nicht heraus, *daß die eine Natur genannt, die andere gemeint sei.*“ Das gibt ja eine Exegese zum Tollwerden. Und so kommt es leider auch bei Zwingli zu allem dem nicht, was Schenkel vom Protestantismus doch fort und fort so ungestüm will, *zur realen Einheit der göttlichen und menschlichen Natur* S. 331. 332. Unser Verfasser sieht sich S. 332 zu dem schmerzlichen Ausrufe veranlaßt: „*Gewiß ein wunderbarer Christus!*“ Und er fährt fort: „Allerdings Mensch und Gott, Beides der Behauptung nach, ganz und wahrhaftig. Nur ist es unbegreiflich, wie das Band der persönlichen Einheit den abstracten Widerspruch der beiden Naturen, die beide in völliger Selbstständigkeit belassen werden, ertragen, von dem abstracten Widerspruch nicht zersprengt werden soll. Dieser Christus ist Schöpfer und Geschöpf, leidend und leidensunfähig, allgegenwärtig und räumlich beschränkt, und beides so, daß z. B. die Leidensunfähigkeit an dem Leiden, die Allgegenwart an der räumlichen Begrenzung nicht den geringsten Antheil nehmen kann — ein Zustand von so ungeheuerer Abnormität, daß die Vergleichung mit dem glühenden Schwerdt, deren sich schon Johann von Damascus bediente, das gleichzeitig brennt und schneidet, gar keine Anwendung darauf findet, indem, während das glühende Schwerdt nicht brennt, ohne zu schneiden, und nicht schneidet ohne zu brennen, der zwinglische Christus dagegen allgegenwärtig ist, ohne nach seiner Allgegenwart beschränkt, und beschränkt ist, ohne nach seiner Beschränktheit allgegenwärtig zu sein.“ — Schenkel setzt hinzu: „*Ein eigenthümliches Schauspiel, Luther und Zwingli* .... Luther wollte die reale Mittheilung des göttlichen Wesens dadurch

sichern, daß er das menschliche jenem weichen, in ihm untergehen ließ. Die letzte Schranke, die Gott von dem menschlichen Bewußtsein bis jetzt getrennt, die ihn zum Zornesgotte gemacht hatte, sollte fallen: die menschliche Natur sollte den Ikarusflug wagen, die Schranken der Leiblichkeit von sich werfen, im unendlichen Meer der göttlichen Allgegenwart sich baden. Da hörte der Mensch auf, Mensch zu sein. Zwingli bebte vor diesem Vernichtungsprocesse, in dessen verzehrendes Gottesfeier Luther den Menschen geschleudert hatte, zurück. Er fühlte, daß, wie der Mensch in Gott untergehe, die reale Liebesoffenbarung Gottes zur Truggestalt werde, die dem sehnsüchtigen Verlangen immer wieder entschwinde. Er setzte Alles daran, neben Gott auch den Menschen nicht zu verlieren. Aber zu welchem Mittel griff er, um seinen Zweck zu erreichen! Mit welcher peinlichen Scheu vermied er alle Wesensberührung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur, damit doch ja nicht an irgend einem Punkte das göttliche Feuer die schnöde Hülle der menschlichen Natur versenge. Luther hat kein Bedenken getragen, den Menschen zu vergotten. Zwingli trug keins, ihn zu entgotten. Was soll aber diese entgottete menschliche Natur in ihrer äusserlichen Verknüpfung mit der göttlichen?“ S. 333.

Wie der Verfasser bis jetzt über die Vorstellungen Luthers und Zwinglis von Christo Unzufriedenheit geäussert hat; so sagt er S. 348 auch von der Calvins, „daß sie viel Wunderliches enthalte,“ und S. 349 wird die sehr verständliche Erklärung gegeben, daß er (Calvin) nicht vermöge, seine Vorstellung, so viel Mühe er auch anwende, für den Verstand denkbar zu machen, der sich, wie S. 350 hinzugesetzt wird, nicht mit einem Machtspruch abweisen lasse, wenn er schon keinen Anstand nimmt, sie über die zwinglische S. 352 zu stellen, wie S. 353 über die lutherische.

S. 356 spricht der Verfasser mit Rücksicht auf das bisher über die Person Christi Verhandelte das Bekenntniß aus:

„Nur wer absichtlich die Augen dem Lichte der Wahrheit verschließen will, kann es von solchen Thatsachen aus bestreiten, daß der Protestantismus in seinen ursprünglichen Repräsentanten die Idee der Gottmenschlichkeit Christi noch nicht in ihrer Realität zu erfassen vermocht hat.“ Das ist ein ehrliches Geständniß.

Nachdem sofort die Idee der Gottmenschlichkeit Christi mit der Idee der Freiheit in Verbindung gebracht worden ist, heißt es S. 357 wunderlich genug weiter: „Diese Idee der Freiheit in Gott, welche in Christo sich wirklich historisch-ideal darstellt, ward vom Protestantismus zunächst in ideale Scheinfreiheit aufgelöst, in so fern einerseits der Gottmensch als vergotteter Mensch — d. h. nicht mehr als wahrer Mensch — andrerseits als zum Theil Gott, zum Theil Mensch — also weder als wahrer Mensch, noch als wahrer Gott — aufgefaßt wurde. Hatte es aber der Protestantismus ursprünglich nicht zur Identität des Göttlichen und Menschlichen in Christo gebracht, oder zur Freiheit des Menschen in Gott; so stellt er doch durch die unaufhörliche Behauptung, es dahin gebracht zu haben (??!!), die Forderung an sich, nicht zu ruhen, bis seine Behauptung verwirklicht sei.“ —

Dazu nun, daß dieß erreicht werde, gibt Schenkel S. 357 folgenden Rath: „Zu dem Ende muß er (der Protestantismus) aber aufhören, die sogenannten (sic) beiden Naturen, oder das Wesen Gottes, und das Wesen des Menschen als Widersprüche zu fassen, weil Widersprüche nur durch Machtsprüche vereinigt werden können. Aus den Widersprüchen muß er Gegensätze werden lassen, in welchem gegensätzlichen Verhältniß das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen allerdings zu einander steht: denn nur der Gegensatz, aber nicht der Widerspruch läßt eine Vereinigung durch dialektische Ueberwindung in einem dritten Höhern zu.“ —

Aber, fragen wir, was geht für die christliche Sache aus dieser Argumentation des Verf. hervor? — Hält er sich selber Wort mit der aufgefundenen Gegensätzlichkeit, die allerdings nicht Widerspruch ist, wie sie es auch nicht sein soll? —

Wir werden sehen.

Zuerst heißt es noch S. 357: „Die höchste theologische Idee des Protestantismus ist mithin die Identität des gegensätzlichen Doppelwesens von Gott und Mensch; seine theologische Aufgabe, jenen theologisch (wissenschaftlich) zu begreifen."

So haben wir uns also oben nicht geirrt, wenn wir geglaubt, auf eine solche Identität des Göttlichen und Menschlichen werde es bei unserm Verfasser endlich hinauslaufen. Er sagt aber, um in diese Identitätslehre den ganzen Protestantismus hineinzuziehen, S. 357. 358 weiter: „Unsere Zeit hat mit Recht diese Idee der Gottmenschlichkeit als den Schlüssel zur protestantischen Theologie erklärt. In ihr allein wird den, tiefer gefaßt, ewigen Gegensätzen des Supernaturalismus und Rationalismus eine befriedigende Ausgleichung zu Theil werden. Denn wie der tiefere Supernaturalismus in der Verdunklung der menschlichen Natur durch die göttliche besteht, wodurch Gott und Mensch jenseitig, die Person Christi zum Abstractum wird; so besteht der tiefere Rationalismus in der Trennung des menschlichen Wesens vom Göttlichen, wodurch der Mensch diesseitig und Gott jenseitig bleibt, d. h. die Person Christi halb Abstractum und halb Concretum wird. Es muß daher die wesentliche Aufgabe der protestantischen Theologie sein, die beiden Gegensätze des Göttlichen und Menschlichen in Christo als aufgehoben zu erkennen, und die in Christo persönlich gewordene Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zu ihrem theologischen Wurzelpunkte zu machen."

Der Schlüssel zum Geheimniß des Protestantismus wäre also die *Identität des Menschlichen und Göttlichen*; diese Identität zu erkennen, war der Protestantismus zwar von jeher bemüht, aber er hat erst in unserer Zeit das Glück gehabt, sein eigenes tiefstes Geheimniß klar zu schauen.

Nun muß man aber nur wissen, was *Identität* ist, um den gefundenen Schatz gehörig würdigen zu können. Identität heißt zu Teutsch: *Dieselbigkeit*. Und das Wort Dieselbigkeit wird gebraucht, um bisher geglaubte, an sich aber nur scheinbare Gegensätze aufzulösen, — wie man sich nämlich da in der Regel ausdrückt, wo man sich des Wortes bedient. Was will aber auf unserm gegenwärtigen Gebiete die Identität bedeuten? — Man will damit sagen, daß *göttliche und menschliche Natur Dasselbe* sei. Die göttliche Natur ist *Dasselbe*, was die menschliche, und die menschliche *Dasselbe*, was die göttliche. Christus ist jenes persönliche Wesen, in welchem diese Identität, diese Dieselbigkeit göttlicher und menschlicher Natur offenbar geworden ist. Ist aber, fügen wir hinzu, *dieß* das Geheimniß; so ist es gar nichts Neues, und folglich gar nichts Geheimnißvolles. Denn diese Identität haben von jeher alle *Pantheisten* zur Schau getragen, und selbst des schlechthin *identischen Wortes* sogar, des Wortes *Identität* nämlich, sich bedient. Aller und jeder Pantheismus hat darzuthun sich bemüht, daß Gott und Welt, Gott und Mensch *identisch*, d. h. wesentlich *Dasselbe* sind. Das System *Schellings*, welches in den neuern Zeiten das Nämliche lehrt, heißt ausdrücklich um jenes willen das *Identitätssystem*. Bei *Hegel* ist dasselbe der Fall. Selbst *Fichte* hat schon Dergleichen gelehrt. Bei allen diesen Philosophen ist *Christus* nur eine *pantheistische Formel*, der Ausdruck nämlich dafür, *daß Gott und Mensch Dasselbe sei*. Also lehrt unser Verfasser nichts Neues. Das will er im Grunde aber auch nicht. Er hält ja dafür, daß eine solche Identitätslehre

die eigentlich protestantische sei, die darum schon mit der Reformation angefangen haben muß, und er ärgert sich ja beständig darüber, daß der Protestantismus so spät erst mit Klarheit und Gewißheit darauf gekommen sei, was sein innerstes und wesentlichstes Princip sei. Allein auch hier ist Herr Schenkel im Irrthum. Schon tief im Mittelalter haben die gnostisch-manichäischen Secten einen sogenannten innern Christus gelehrt, und diesen gleichfalls, wie die Pantheisten der neuern und neusten Zeit, für eine pantheistische Formel erklärt, für das offenbare Geheimniß nämlich, daß Gott und Mensch identisch, d. h. Dasselbe seien. Wir haben diese Secten die gnostisch-manichäischen deßwegen genannt, weil in ihnen der Gnosticismus und Manichäismus sich fortgesetzt haben. Es ist unter den beiden insbesondere der Manichäismus gewesen, der eine Identität Gottes und der Welt, Gottes und des Menschen vorgetragen hat, indem er sich an die Vorstellung einer allgemeinen Substanz im Sinne Spinoza's hielt. Wiederum aber war selbst der Manichäismus in so fern gar nichts Neues, als schon das sonst so finstere Heidenthum von einer solchen Identität sprach, d. h. Gott mit dem Menschen für identisch hielt. Es ist eine geschichtlich ganz naturgetreue Schilderung, die der Apostel Paulus im Briefe an die Römer von dem identitätslustigen Heidenthum macht, wenn er sagt: „Sie bethörten sich in ihren Vorstellungen, und ihr verirrtes Herz sank in Finsterniß. Da sie sich weise dünkten, wurden sie Thoren, und vertauschten die Majestät des unvergänglichen Gottes mit dem Bilde des vergänglichen Menschen [1])." Und das Heidenthum, wie weit geht dieß zurück? — Die Antwort ist: Bis zur Sünde. Denn sein Irrthum ist aus der Sünde geboren. Der erste Identiätslehrer aber ist der Teufel, der, als Präceptor der Sünde, schon den ersten

1) Röm. 1, 21—23.

Menschen gesagt: Ihr werdet sein, wie Gott [1]). Selbst der Teufel aber ist bei all der ihm zugeschriebenen Dummheit doch so klug, zu wissen, daß der von Gott erschaffene Mensch nicht identisch mit Gott, nicht Gott ist. Er sprach daher von Identitätssystem als einen erst künftigen, das sich aus seinem Rath und aus der Sünde zumal in der Menschheit entwickeln werde, zu welcher Entwicklung aber der von ihm belehrte Adam alsbald das Seinige nach Möglichkeit beizutragen sich anschickte.

So viel über und zur Geschichte der Identitätslehre.

Alle die Identitätslehrer auf dem angeblich christlichen Standpunkte haben aber noch etwas Besonderes mit einander gemein, dieß nämlich, die christliche Trinitätslehre zu längnen, oder so zu erklären, daß sie geläugnet ist. Unser Verfasser würde seine Aufgabe nur zur Hälfte gelöst haben, wenn er darin zurückstände. Er bleibt aber wirklich nicht zurück, ja löst seine Aufgabe gewiß zur Befriedigung und Beruhigung seiner Meinungsgenossen.

Er sagt nämlich S. 358: „Die Dreieinigkeitslehre kann in der protestantischen Theologie nichts Anderes, als der vollendetste theologische Ausdruck für die Idee der Gottmenschlichkeit Christi sein. Als eine bloße speculative Aussage über das abstracte Wesen Gottes hat sie im Protestantismus gar nichts zu bedeuten." — In der Trinitätslehre handelt es sich somit im Protestantismus nicht mehr von der Einheit des göttlichen Wesens und von den drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Geist, sondern in der protestantischen Trinitätslehre soll es sich nur noch handeln von jener Idee der Gottmenschlichkeit, die wir schon kennen, von der Idee nämlich der Identität des göttlichen und menschlichen Wesens, so daß das nunmehr aufgelöste Geheimniß der Trinität der Satz ist: Gott und

---

1) 1 Mos. 3, 5.

Mensch sind Dasselbe, denn sie sind, was dasselbe ist, identisch.

Fragen wir nun aber: was sagt der geschichtliche Protestantismus dazu? die symbolischen Bücher? die Dogmatiker der meisten frühern Theologen? — Der Verfasser ist bald fertig mit der Antwort: der Protestantismus hat sich in der frühern Zeit und lange fort, von der katholischen Kirche verführt, selbst nicht recht verstanden; es ist ihm damit gerade so gegangen, wie mit der Person Christi. Er ist gegen sein eigenes Princip inconsequent gewesen, und hat das wesentlich Protestantische nicht fortgebildet. So müssen wir wohl die Worte S. 358. 359 verstehen: „Man sollte meinen, daß es über den vollendetsten Ausdruck des höchsten theologischen Princips im Protestantismus hinaus, nichts Höheres mehr geben könne, und daß mithin unserer Untersuchung, hier angelangt, die Grenzen gesteckt seien. Nichtsdestoweniger hat der Protestantismus die Dreieinigkeitslehre der alten Kirche, nämlich: daß Ein göttliches Wesen in drei unterschiedlichen Personen sei, ohne daß durch diesen Unterschied jene Einheit beeinträchtiget werde, als die höchste theologische Aussage über das Wesen Gottes beibehalten, ohne sie um- oder fortzubilden. Die schmalkaldischen Artikel erklären es ausdrücklich: hinsichtlich dieser Artikel herrsche kein Streit; auch waltet in diesem Punkte zwischen den Bekenntnißschriften der lutherischen und der reformirten Kirche keine Verschiedenheit ob. Eine andere Frage ist freilich die, ob der Protestantismus consequent hierin verfahren sei, daß er diesen Hauptartikel (sic) keiner Revision unterwarf, sondern unbedingt in hergebrachter Weise ihn in den Zusammenhang seines Systems aufnahm? Sobald nicht bestritten werden kann, daß die Lehre von der Dreieinigkeit mit der Lehre von der Person Christi aufs innigste verbunden sei, ja daß jene Lehre erst dann ihre richtige Stellung im Systeme finden könne, wenn diese eine solche gefunden habe: so wird zugegeben werde

müssen, daß der Protestantismus hierin nicht consequent gehandelt habe.« —

Des Verfassers Ansicht ist, daß es sich in der Trinitätslehre im Grunde doch nur um den Sohn handeln könne und dürfe. Da ihm nun der Sohn Christus, Christus aber die wesentliche Identität von Gott und Mensch ist; so hat Alles Uebrige von der Dreieinigkeitslehre nicht die geringste Bedeutung mehr, und muß hinfort die ganze Trinitätslehre, nachdem jene Identitätslehre von ihr abstrahirt ist, über Bord werfen, wie sie auch schon Schleiermacher für etwas Antiquirtes erklärt hat. Das ganze frühere und bis jetzt erhaltene Dreieinigkeitsdogma ist nach S. 359 »ohne wesentliche theologische Bedeutung.« — Und immer wieder wird, wie S. 360, das alte Bedauern ausgedrückt, »daß der Protestantismus in diesem Punkte hinter seiner Aufgabe (so lange) zurückgeblieben sei«, welche darin bestand, die vorprotestantische Trinitätslehre zu zerstören. Der Verfasser tröstet sich aber S. 360 damit, »daß es an Versuchen und Grundlegungen zu jener Um- und Fortbildung nicht gefehlt habe; den abstracten, jenseitigen Gott (der nicht identisch mit dem Menschen ist) habe Luther als ein übernatürlich, unerforschlich Wesen erklärt, mit dem er nichts wollte zu schaffen haben.« Nach einigen andern noch beigefügten Worten Luthers schließt unser Verfasser: »Dieß genügt, um zu beweisen, daß Luther nicht daran denkt, die Dreieinigkeitslehre für eine speculative Aussage über das abstracte Wesen Gottes zu halten.« — Das will sagen, Luther habe an kein für sich bestehendes, von der Welt und dem Menschen abgelöstes trinitarisches Leben der Gottheit geglaubt. Das heißt aber den Reformator zu einem großen Heuchler machen, wenn wir auch nicht in Abrede stellen, daß Luther nicht nur dem Pantheismus oft sehr nahe stand, sondern nicht wenig ihn geradezu aussprach. Aber wir stellen eben so wenig in Abrede, daß die theistische Anschauung dennoch im Ganzen im Uebergewichte bei ihm gewesen sei. Eben so

verhielt es sich bei den übrigen Reformatoren, so viel auch Herr Schenkel dagegen einwenden mag. Wenn er daher S. 369 schließt: „Darum ist die Menschwerdung Gottes in Christo der wahre Inhalt der Trinitätslehre, und diese hat nur den vollendetsten Ausdruck für die Idee jener zu entfalten“; so ist diese von ihm dem Protestantismus zugeschriebene Vorstellung die der Reformatoren nicht gewesen: sollte sie es aber dennoch gewesen sein, so haben die Reformatoren einen Glauben geheuchelt, den sie nicht hatten. Aus diesem Alternativ ist nicht herauszukommen. Doch der Verfasser gibt sich alle Mühe, die Sache so zu wenden, als ob eine gewisse Uebereinstimmung zwischen den Antitrinitariern zur Reformationszeit und den Reformatoren gewesen sei. Ja, er wünscht, daß das, was Antitrinitarier gesagt, Reformatoren gesagt haben möchten, und möchte dadurch eine Uebereinstimmung selbst da erzwingen, wo sie ihm noch nicht ganz zu sein scheint. Wenn er S. 373 sagt: „Diese negative Seite der servetschen Polemik ist, abgesehen von der schneidenden Form, in der sie auftrat, vollkommen in ihrem Rechte“; wenn ferner der Verf. S. 372 behauptet, Servet habe nur die Wesensdreieinigkeit in dem jenseitigen Gott bestritten, nicht aber die Dreifachheit der göttlichen Liebesoffenbarung an die Menschen: und wenn er endlich S. 372 die Polemik Servets gegen die Trinitätslehre so bestimmt: „Er (Servet) bestritt nur, daß Christus vor seiner Menschwerdung in der Jungfrau Maria als ewiger Sohn Gottes, als selbstständige, von Gott (dem Vater) unterschiedene Person existirt habe, eine Vorstellung, die er als metaphysische Imagination verwirft“; so sehen wir deutlich genug, daß Schenkel ganz derselben Ansicht ist, denn eben in dieser Polemik soll ja nach ihm Servet völlig Recht haben. Allein wundern müssen wir uns doch ein wenig, daß er

„Und dieses Verwerfungsurtheil (über die Tri[...]
gründet er mitunter auf eine Weise, welche Luther[...]

macht hätte. Aber auch von „positiver“ Seite aus sichert S. 373 der Verf. dem Servet ein „unbestreitbares Recht“ zu. Und wie spricht sich diese positive Bestimmung, nach welcher Servet ganz Recht haben soll, aus? — In einer Erklärung, die Servet über den „Menschen Jesus“ zu geben verspricht, ist die Antwort. Diese Erklärung aber, an sich die Erklärung über eine Erklärung, spricht der Verfasser S. 373 so aus: „An dem Menschen Jesus, erklärt er (Servet), daß der Mensch Sohn Gottes und Gott sei.“ Wie dabei zum Menschen Jesus sichwie der zurückwendend, er noch eine übernatürliche Zeugung für erforderlich habe halten können, wie Servet nach unserm Verfasser dafür wirklich gehalten haben soll, ist schwer zu begreifen. Doch öffnet sich ein Ausweg im System des Servet bald in so fern, als er eine unendliche Theilbarkeit der göttlichen Substanz annimmt, und für die Gottheit hiedurch nicht etwa nur drei, sondern unendlich viele Offenbarungsmodi möglich sind. Servet hat den Gnosticismus mit seiner Lehre von Bythos und den Emanationen aus ihm so ziemlich wiederholt. Gott offenbart sich zunächst im Wort und im Geist. Das sind die beiden Urmodi der göttlichen Offenbarung, in welchen die Quelle alles Lebens, Lichts und Geistes verborgen liegt. Wie aus dem Stamme die Aeste, aus der Wurzel die Schößlinge; so entspringen aus diesen Urtypen des sich offenbarenden Gottes alle andern Offenbarungsmodi. Zu diesen gehört auch der Mensch, eine weitere Emanation der Gottheit, der, wenn er im Unterschiede von Christus der Adoptivsohn genannt wird, von dem Worte sich dem Wesen nach gar nicht unterscheidet, weil in allen Modis die Eine essentia divina ist. Unser Verfasser nennt diese Vorstellung Servets eine phantastische. Aber wie sollen wir die nennen, die er aufstellt? — Doch das böse Gesicht dauert nicht lange. Es wird sehr freundlich, wenn es zur Darlegung der eigentlichen Offenbarungsökonomie des Servet kommt. Kaum ist S. 382 gegen Ende ausgesprochen: „Was in Gott der prä-

formirte Wort-Sohn (verbum-filius) von Ewigkeit war, das ist für uns der Mensch-Sohn (homo-filius);" so wird schon S. 383 bald genug hinzugefügt: „Diese Grundidee von der Trinität als dem vollendetsten Ausdrucke der realen göttlichen Liebesoffenbarung in der Welt, sei die Lebensader der protestantischen Theologie, und es habe mit dieser Servet einen mächtigen Fortschritt über manche seiner sich orthodox dünkenden Zeitgenossen gethan, die es nur zu Formeln, aber nicht zu Wesensanschauungen über die höchste theologische Idee der Menschwerdung Gottes in Christo brachten." Endlich wird dem Servet zum freundlichen Abschiede S. 385 gleichsam nachgerufen: „Mag die starre Orthodoxie noch heute das Haupt dazu schütteln, es bleibt dennoch wahr, was Servet (den der Verfasser selbst S. 376. 385 und sonst einen Pantheisten nennt) wollte, das muß der Protestantismus immer noch wollen, nur auf einem andern Wege." —

Die ganze Vor- und Darstellung des Verf. weist darauf hin, daß nach ihm Servet nicht nur dem am nächsten gekommen sei, was er selber für das Richtige hält, sondern daß Servet nach seinem Dafürhalten viel mehr protestantischer Theolog sei, als Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin und alle ihre Nachfolger. Um Servet in Ehren zu erhalten, soll er S. 386 sogar „kein Antitrinitarier im gewöhnlichen Sinne des Wortes, nicht indifferent gegen die Trinitätslehre, sondern voll Eifers, sie in ihrer vermeinten Wahrheit darzustellen, gewesen sein." Wunderlich! ja wahrhaft wunderlich! Der „vermeinten" Trinitätslehre Servets zu Lieb kommt am Ende bei Schenkel die Trinitätslehre selbst wieder einigermaßen zu Ehren. Er sagt S. 387: „Servet und alle tiefen Geister des Reformationszeitalters haben es erkannt, daß eine dem Wesen des Protestantismus angemessene (sic) Trinitätslehre auch wesentliches Bedürfniß sei. Nur die Flachheit (ja wahrhaftig!) hat je und zu allen Zeiten dieses Dogma verachtet."

Freilich kommen wiederum wunderliche Dinge vor, wenn wir Servet, den Normalprotestanten, mit andern, besonders den Reformatoren zusammenhalten, gerade in Beziehung auf die Trinitätslehre, von welcher Schenkel sagt, daß ihr Servet ergeben gewesen sei. Wir wollen sehr kurz hierüber sein. Der Verfasser sagt 365: „Auffallend könnte es scheinen, daß selbst Calvin, der seinem dreieinigen Gott zu lieb Servet verbrannte . ." O jam satis est. —

Doch auch der Verfasser selbst richtet dem Servet einen gewissen Scheiterhaufen durch die Bemerkung an, „daß diese Erlösungstheorie des höhern, sittlichen Gehaltes ermangle." — Hr. Schenkel will aber im Grunde nur gewisse materialistische Vorstellungen entfernt wissen.

Zum Schluß gibt Herr Schenkel, auf dem allerletzten Blatt der Lehre vom idealen Christus, das wahre Wesen der protestantischen Trinitätslehre zu erkennen. Er sagt S. 391. 392:

„Das wahre Wesen der protestantischen Trinitätslehre besteht aber darin, die göttliche Substanz als Subject in der realen Liebesoffenbarung zu erfassen und darzustellen. So fern jene reale Liebe ihren ewigen idealen Grund in Gott hat, ist Gott: der Vater; so fern sie zeitlich geoffenbart ist in Christo, ohne eine wesentlich andere geworden zu sein, als sie ideal ist, ist Gott: der Sohn; so fern sie jedem einzelnen Menschen sich mittheilen und ihn geistig erneuern will, aber gerade so wie sie ewig im Vater und zeitlich im Sohne ist, also von beiden ausgehend, ist Gott: der Geist. In Vater, Sohn und Geist ist dieselbe Gottessubstanz Subject geworden.

„Auf dem Wege der Umbildung durch die Trinitätslehre ist daher das große Problem der Zeit zu lösen: von der Persönlichkeit Gottes. Der Protestantismus hat dasselbe im Grunde bereits gelöst. Der protestantische Gott ist durch und durch persönlich. Die Liebe, die als dunkler schaf-

fender Trieb in der Substanz Gottes ruht, wird im Protestantismus Subject, sittliche, selbstbewußte, erlösende, sich mittheilende Liebe. Sie wird dieß erst dadurch, daß Gott als der Dreieinige erkannt wird. Gott als die in sich verharrende Einheit der Substanz kann nicht lieben, weil er als solche noch bloße Natur, aber nicht Verstand, Herz und Wille ist. Die Natur kann wohl zeugen, aber nicht lieben. Aber der Gott, der als denkendes Subject (Vater) in Christo ein liebendes (Sohn) wird, um als wollendes und wirkendes (Geist) der Menschheit sich einzuleben: ist wirklich Person, wenn anders ein denkendes, liebendes, wollendes, wirkendes Wesen mit Recht Person genannt zu werden verdient.

„Die letzte und höchste Aufgabe des Protestantismus nach dieser Richtung wird daher bleiben, die Idee der Persönlichkeit Gottes, in welcher die Idee der Gottmenschlichkeit Christi nur culminirt, theologisch festzustellen. Damit tritt er in die wahre Mitte zwischen die römische Kirche, deren abstracter, jenseitiger Zorngott keine lebendige Person wird, und zwischen den speculativen Pantheismus, dessen concret diesseitige Gottessubstanz es eben so wenig dazu bringt, Subject, Person zu werden. Der Protestantismus ist berufen, den ächten Theismus wissenschaftlich darzustellen. Von der Lösung dieser Aufgabe dürfen ihn keine Schwierigkeiten zurückschrecken. Dieß ist seine theologische Lebensaufgabe, wie die Frage über die Persönlichkeit Gottes die theologische Lebensfrage ist, von deren Entscheidung Sieg oder Untergang des ächten Protestantismus abhängt.“

Also in so wenig Zeilen ist „das wahre Wesen der protestantischen Trinitätslehre“ — eingezwängt? Und wie sieht dieses unnormirte und unformulirte Wesen erst aus, wenn man es näher betrachtet? Es ist der rohe Modalismus, der sogar hinter dem Sabellianismus um ein Gutes zurückbleibt, weil er geistloser ist, als dieser. Dazu kommt

eine unendliche Verwirrung im Kopfe des Verfassers darüber, ob das Problem der göttlichen Persönlichkeit im Protestantismus schon gelöst sei, oder ob es seiner Lösung erst entgegen gehe. Bald heißt es: „Der Protestantismus hat dasselbe im Grunde bereits gelöst," wobei jedoch der Ausdruck: im Grunde genugsam andeutet, daß er an die geschehene Lösung selbst nicht glaube, wie wir auch die wirkliche Lösung beim Verfasser weder angedeutet noch durchgeführt gefunden haben; bald ist die Lösung erst Aufgabe, und damit ist das Problem geblieben, wie es auch deutlich heißt: „die letzte und höchste Aufgabe des Protestantismus wird bleiben, die Idee der Persönlichkeit Gottes, in welcher die Idee der Gottmenschlichkeit Christi nur culminirt, theologisch festzustellen." — Das „erst Festzustellende" ist offenbar das noch nicht Festgestellte. Auch ist ja der Protestantismus nach Schenkel nur erst berufen, den ächten Theismus wissenschaftlich darzustellen. Von diesem ächten Theismus meint der Verfasser, er werde seine Stellnng in der Mitte zwischen dem Katholicismus und dem Pantheismus erhalten. Dafür ist aber gesorgt, daß das, was nichts ist, keine andere Stelle und keine andere Stellung erhalte, als im Catalog der Irrthümer. Wenn es nach Schenkel keinen jenseitigen persönlichen Gott, keinen Gott nämlich, der persönlich auch ohne die Welt und ohne den Menschen ist, gibt, sondern wenn sich Gott, der als in sich verharrende Einheit der Substanz noch bloße Natur ist, noch nicht Verstand, Herz und Wille, in welchem die Liebe selbst nur als dunkel schaffender Trieb der Substanz vorkommt, erst der Menschheit einleben muß, um ein denkendes, wollendes und liebendes Wesen zu werden; so haben wir billig Mitleid mit einem solchen Gott, das sich durch die Gewißheit nur noch steigert, er werde, selbst bei der Beihilfe Schenkels, es sogar nie zur Gottheit bringen. Wir haben in den wenigen Worten Schenkels am Ende ein Conglomerat von Vorstellungen aus beinahe allen rationalistischen, modalistischen und pantheistischen Systemen vor uns, die

ihm selbst Kopfweh verursachen müssen; aber je weniger er selber aus dem verwirrten Zeug zu kommen weiß, desto eifriger ruft er dem Protestantismus zu, „von der Lösung dieser (von ihm selber ungelösten Aufgabe) dürfen ihn, den Protestantismus, keine Schwierigkeiten zurückschrecken: — dieses sei seine theologische Lebensaufgabe, seine Lebensfrage, von deren (künftigen) Entscheidung Sieg oder Untergang des ächten Protestantismus abhänge." — So schiebt Herr Schenkel dem künftigen Protestantismus zur Lösung zu, was er selber nicht lösen kann; so hinterläßt er ihm Schwierigkeiten, die er selber nicht zu überwinden vermag; so wälzt er ihm eine Last zu, die zu tragen er selbst weder Lust noch Kraft hat. — Und um diese Last noch zu erschweren, hängt er seinen eigenen modalistischen Pantheismus daran, seine Lehre von der Identität des Göttlichen und Menschlichen.

Das Unerquickliche und Resultatlose, das in den bisherigen Untersuchungen der Verfasser zur Schau gestellt hat, setzt sich in der Lehre von den Sakramenten fort. Ist in der Lehre von Christus nur Eines mit einiger Klarheit hervorgetreten, die Vorstellung von der Identität des Wesens Gottes und des Menschen; so ist dieß auch in der Sakramentenlehre der Fall. Der Protestantismus, wie ihn Schenkel faßt, hat auf diesem Gebiete nach S. 424 ff. „keine Ruhe, bis er im Sakrament die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie sie in Christo real-persönlich geworden ist, zur theologisch bewußten Darstellung gebracht hat." Das ist die Hauptsache. In die Details lassen wir uns nicht wieder ein. Sie sind, besonders die über das Abendmahl, eckelhafte Streitigkeiten zwischen den Reformatoren Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin, Oecolompadius, Carlstadt, Buzer, und ihren Schülern oder Anhängseln. Wunderlich ist wiederum S. 555—61, daß, „nachdem die eigentliche Bedeutung des Abendmahls durch die Reformatoren fast verloren gegangen," Schwenkfeld und Servet sich

„das Verdienst erwerben müssen, jene Grundbedeutung wieder als die wesentliche hervorzuheben." —

So tritt der Pantheist Servet zum zweitenmal als Erlöser des Protestantismus auf. Doch darf mit ihm diese Ehre einigermaßen Calvin theilen.

Und doch bleibt wiederum die Misere, der wir schon in der Lehre von Christo begegnet sind. Denn bei aller Vermittlung durch Servet, Schwenkfeld und Calvin ist doch S. 560—82 „der wissenschaftlich theologische Ausdruck für das Abendmahlsdogma, bis jetzt noch nicht gefunden, und es mußte fortwährend höchste Aufgabe des Protestantismus bleiben, diesen Ausdruck herzustellen." — Zum Troste, und daß nicht eine völlige Verzweiflung Platz greife, wird die Versicherung gegeben, „daß in der Calvinischen Abendmahlslehre die Hauptgrundlagen zu einem künftigen, dem Wesen des Protestantismus vollkommen entsprechenden (wie kann man das zum Voraus wissen?), objectiv-theologischen Aufbau dieses Dogmas liegen." — So weit also ist man!

Was wir zu Anfang unserer recensirenden Anzeige über das vorliegende Buch ausgesprochen, hat sich vollkommen gerechtfertigt.

Der Verfasser hat manchem Protestanten zur historischen Schätzung seines religiösen Systems dadurch verholfen, daß er aufgedeckt, was gar Vielen verborgen lag, und wir sagen ihm hiefür im Interesse der historischen Wahrheit unseren aufrichtigen Dank. Dabei gestehen wir mit gleicher Aufrichtigkeit, daß der Verfasser vor manchen andern Theologen der protestantischen Kirche durch ein tüchtiges Talent sich auszeichnet, daß er zu den bessern und besten Köpfen dortseits gehört. Aber wir würden unwahr und unaufrichtig sein, wollten wir nicht auf der andern Seite eben so frei bekennen, daß ein blinder Haß gegen die von ihm sogar nicht erkannte katholische Kirche ihn belebt, und ihn zu einem Zorntheologen stempelt, wie es noch Wenige gegeben. Den vorgetragenen

Protestantismus aber anlangend, so hat er ihn eben so, wie historisch oft aufgehellt, dogmatisch verwirrt. Der Protestant selber, der sein Buch liest, muß sagen: Nun weiß ich gar nicht mehr, was Protestantismus ist. Das große Problem über Christus soll erst künftig gelöst werden, und mit ihm das Problem über die Persönlichkeit Gottes, über Dreieinigkeit u. s. f. Und eben so rathlos bin ich über das Problem des Abendmahlsdogmas, wonach ich mich mit Christo vereinigen soll. Gerade das Höchste also nur Problem, und immer nur Problem, und wenn es seit den mehr als dreihundert Jahren des Protestantismus nicht gelöst worden ist, wie viele Jahrhunderte wird es vielleicht noch als ungelöstes Problem dastehen? — Ist das die Theorie von der Liebesoffenbarung Gottes? Führt diese Liebe sammt ihrer Offenbarung nicht geradezu zur Verzweiflung? Und wenn das Innerste der Seele Gott sucht, den wahren, den absoluten Gott, der die Welt erschaffen, kann ich mit ihm dem Wesen nach Eins sein? — Ist er nur das, was ich selber bin? Und nichts mehr? — Bin ich dann, wenn dem so sein könnte, nicht selber Gott? Und wenn ich selber Gott wäre, bedürfte ich dann eines andern Gottes? Gewiß nicht, da ja ausdrücklich gesagt wird, Gott, der nicht jenseitig, nicht überweltlich sei, habe Verstand, Willen, Herz und Liebe, nur wenn er sich in mich hineinlebe. Wenn dem so ist, wird alsdann Gott nicht Gott durch mich? — Und wenn Gott durch mich Gott wird, was ist am Ende die Religion? Ist sie nicht das Ueberflüssigste von der Welt? —. Also — was ist das Resultat? — Probleme fort und fort, keine sichern, wirklichen Lösungen, Zweifel an aller Offenbarung und ihrer Wahrheit, und zuletzt Verzweiflung —. Das ist das Resultat, das allein selbst kein-Problem mehr ist.

11.

Aurelii Prudentii Clementis Carmina. Rec. et explic. Theod. *Obbarius*, Phil. Dr. et AA. LL. M. etc. Tübingae, 1845. H. Laupp. XLVIII. und 325 S. (1 thlr. 21 gr.)

Der Herausgeber von Boethius Schrift de consol. philosophiae hat sich hier um die Herausgabe und Erklärung einer andern Schrift des christlichen Alterthums verdient gemacht. Es ist in aller Hinsicht eine treffliche Leistung und sehr der Beachtung werth.

Prudentius, um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Spanien geboren, widmete sich nach einem (wie er von sich selbst bekennt) leichtsinnigen und flatterhaften Jugendleben ernsterm Beruf in tüchtigen Rechtsstudien, worin er sich dann bei Führung von Rechtssachen so sehr hervorthat, daß ihm (vermuthlich unter K. Theodosius) wiederholt die Verwaltung einer spanischen Provinz anvertraut wurde. Hochgestellt in seiner weitern politischen Stellung in dem Range eines römischen Patriciers, und in einem erfahrungsreichen Leben für Höheres und Besseres herangereift als was die politische Laufbahn seinem Geiste bieten konnte, suchte er nun besonders als religiöser Dichter Gott zu dienen und die Sache des Christenthums zu führen. Seine christlichen Poesieen sind immerhin von hohem Werth, wenn auch einzelnes darin der modernen Auffassungsweise minder zusagen wollte.

Die I. Abtheilung nun bilden Gesänge auf festliche Tage und Tageszeiten (καθημερινῶν). Zwar ist vielleicht in manchen Parthien dieser Hymnen mehr als gut scheinen will, der didaktische Ton wahrzunehmen: aber es ist dabei doch eine ungemeine Zartheit und Innigkeit des christlichen Gefühls, das in edler Sprache und anmuthigem Wechsel der Rhythmen einfach und klar sich ergießt. (Manches daraus ist in die kirchlichen Hymnen aufgenommen.)

Das II. Buch enthält die von dem Dichter so benannte Apotheosis, worin die Grundwahrheiten des Christenthums, besonders von der göttlichen Natur Christi im Gegensatz gegen die verschiedenen Irrlehren jener Zeiten, namentlich auch gegen die von den Kaisern noch vielbegünstigten Juden ihre lebendigste Veranschaulichung und poetisch-beredte Vertheidigung finden.

Auch das III. Buch (Hamartigenia) in die Gesetze der sittlichen Weltordnung eindringend, — eine Art von Theodicee gegen die Irrlehren Marcions — hat den Eintritt und die Herrschaft des Bösen, den Sieg des Guten in der Welt, und das jenseitige endliche Schicksal zum Gegenstand, und ist nicht ohne vielfaches Interesse. Wie schön ist nicht z. B. die Stelle V. 668 ff.

Invitone aliquis potis est peccare tonante,
Cui facile est in corde hominis conponere sensus,
Quos libeat, fibrasque omnes animare pudicis
Pulsibus et totum venis infundere honestum?
Nescis, stulte, tuae vim libertatis ab ipso
Formatore datam? nescis, ab origine quanta
Sit concessa tibi famulo super orbe potestas,
Et super ingenio proprio laxaeque soluto
Jure voluntatis, liceat cui velle sequique
Quod placitum, nullique animum subiungere vinclo?
— — — — — — — —
„Vade“, ait ipse parens opifexque et conditor Adae,
„Vade homo adflatu nostri praenobilis oris,
„Insubiecte, potens, rerum arbiter, arbiter idem
„Et iudex mentis propriae, mihi subdere soli
„Sponte tua, quo sit subiectio et ipsa soluto
„Libera iudicio: non cogo, nec exigo per vim,
„Sed moneo, iniustum fugias iustumque sequaris.
„Lux comes est iusti, comes est mors horrida iniqui,
„Elige rem vitae, tua virtus temet in aevum
„Provehat, aeternum tua dampnet culpa vicissim,
„Praestet et alterutram permissa licentia sortem.“

Das IV. Stück von ansehnlichem Umfang ist die „Psychomachia,“ worin der Tugendkampf und Sieg der christlichen

Schriften des Prudentius, über den Charakter seiner Poesie, über das Eigenthümliche seiner Sprache, mit guter Ueberschau der angewandten Metra; II. über die Handschriften und Ausgaben, mit belehrender Nachweisung, wie der Herausgeber nicht etwa blos einen neuen Abdruck einer guten ältern Ausgabe, sondern — aus eigener genauen Vergleichung der ältesten und wichtigsten Codices (wovon am Schluß ein Facsimile folgt) eine neue möglichst gediegene Recension des Textes zu geben unternommen. Bei der Unbefangenheit und objectiven Haltung, womit hier überall die wissenschaftliche Kritik geübt ist, können wir solch' eine Leistung nur mit dem wärmsten Dank anerkennen. Eine wichtige Zugabe sind die zum nöthigsten Verständniß dienenden Einleitungen zu jedem einzelnen Stück und die dem Text unterlegten Sacherklärungen, mit archäologischen, historischen und andern Bemerkungen; nebst den kritischen Noten, und der Zugabe eines Index über den gesammten reichen Inhalt der Prolegomena und Kommentarien. In allem dem zeigt sich (mit vertrauten Studien im Gebiet der Patristik, welche zahlreiche gute Parallelstellen zur Erläuterung des Textes an die Hand gaben,) nur das reine wissenschaftliche Interesse, auch in den ohnehin seltenen Fällen, wo sich die Konfession des Herrn Verfassers auszusprechen Anlaß nehmen konnte. Sehr wohlgethan war es, nach dem Rathe sachkundiger Männer (Baumgarten-Crusius, Hefele) den Kommentar, so wie es hier geschehen, umsichtig und trefflich auf das Nöthigste zu beschränken.

Was die gegebenen Andeutungen über die in den hymnologischen Theilen angewandten Metra anbetrifft, so sind die in Uebersicht voranstehenden (mit den Ictus-Zeichen versehenen) Schemata mit beigefügter Hinweisung auf die betreffenden Stücke — für den in derlei Sachen geübtern Leser wohl ganz genügend. Indeß möchte doch bei gar manchen Lesern solche Kenntniß und Uebung der Metrik (die vielfältig als etwas Minutiöses gilt und doch für die Wahrnehmung aller Schönheit und Lieblichkeit der poetischen Sprache,

wie nicht selten auch für das Verständniß derselben wesentlich dient,) nicht vorauszusetzen sein. Die gewöhnliche Kenntniß vom Bau des lateinischen Hexameters und Pentameters, die wohl vorauszusetzen ist, kann für sich allein bei anderm Versbau nur vielfach beirren; als ob z. B. eine Dehnsilbe nicht auch als relative Kürze erscheinen und eine (im Hexameter) kurze Silbe nicht auch — ohne merklich starke Dehnung — durch Schärfe des Accents (Jctus) gehoben werden könne. Dabei wissen ungeübte Leser auch nichts von der dipodischen Bewegung des Rhythmus, wie es natürlichem Wohllaut zusagt, je zwei Jamben, oder je zwei Trochäen rc. als Einheit zu fassen, indem nur die rechte Tonsilbe darin mit Jctus stärker hervortritt (⌣ –́ ⌣ –; oder –́ ⌣ – ⌣; oder – –́ ⌣ –; oder trochäisch auch –́ – – ⌣:) wornach zwei Dipodieen einen Dimeter bilden u. s. w. Da scheint es denn freilich anfangs sonderbar, daß z. B. die Vordersilbe von **praesta** eine „Kürze" sein soll, wie sie in dem jambischen Dimeter erscheint:

Praestá, pater piissime.

Wäre aber der Vers so mit Accentzeichen auf den Jctussilben versehen, so würde auch der ungeübteste diese Silben stärker herauszuheben und eben damit auch den Wohllaut des Rhythmus wahrzunehmen veranlaßt, und dann die weitern Verse und Strophen darnach zu lesen wissen. — Was nun Referent bei dieser bequemen und schönen Ausgabe des Prudentius noch hätte wünschen und für eine neue Auflage empfehlen mögen, wäre eben die Bezeichnung der Jctussilben, je im ersten Vers oder je in der ersten Strophe eines Stücks. (Ob auch die Basis vor dem Choriamben: –́ ⌣ ⌣ – des Asklepiadischen Versmaaßes den Jctus zu erhalten habe, wie S. XX angenommen ist, wird noch eine Frage sein!) Also z. B.

Per quinquénia jam decem,
Ni fallór fuimus: séptimus insuper
Annum cárdo rotat, dúm fruimur sóle volubili.

Uebrigens möchte das Interesse für die großen Schönheiten der kirchlichen Hymnen (um deren neue Sammlung sich Daniel in seinem Thesaurus hymnologicus sehr verdient gemacht hat) wesentliche Förderung erhalten, wenn in den Seminarien einige Stunden auch der praktischen Uebung der Metrik gewidmet würden.

Bei diesem Anlaß möchte noch B. Müller's schöne Ausgabe von Jakob Balde's Carmina lyrica (München 1844) der Beachtung empfohlen werden.

12.

Die Geschichte und die Propheten, die wahren Schlüssel zu den Pforten der Zukunft. Als Schluß unserer Reformations- und Revolutions-Geschichten von Frankreich, England und Teutschland. Von Adam Boost. Augsburg 1846. Verlag der Rieger'schen Buchhandlung. gr. 8. 296 S.

Nil novi sub sole.
Salomo.

Gegenwärtige Schrift ist der Schluß der vom Verfasser früher herausgegebenen Geschichtswerke über die Reformation und Revolution in England, Frankreich und Teutschland; da die Vergangenheit mit der Gegenwart gepaart die Zukunft erzeugt, so will der Verfasser aus der bekannten Vergangenheit und Gegenwart auf die uns wahrscheinliche Zukunft hindeuten; derselbe hat sich also einen interessanten Gegenstand zur Betrachtung erlesen; felix qui potuit rerum cognoscere causas, sagt Virgil. Zu gleichem Zwecke hat der Verfasser die Aussprüche der religiösen und politischen Seher über die Zukunft zusammengestellt. Die religiösen Seher, sagt Herr Boost, weissagen nur durch göttliche Begeisterung, ahnen das künftige Heil oder Verderbniß der Menschen in seltsamen Gesichten, und sprechen darüber bald in klarer, bald

in prophetisch dunkler Sprache sich aus; wie früher im Judenthum, so befinden sich auch im Christenthum solche religiöse Propheten, deren Prophezeihungen den einzigen und höchsten Zweck haben, der Christenheit zu zeigen, wie die Anhänglichkeit an die Lehre Christi und seine Kirche sich in dieser und jener Welt belohne, der Abfall aber auf gleiche Weise hier und dort sich strafe; unter diesen nimmt die Offenbarung des heil. Johannes den ersten Rang ein; außer ihm hat es aber noch mehr fromme Männer gegeben, denen Gott die Gabe der Weissagung verlieh; der Verfasser hat die Prophezeihungen Einiger seiner Schrift beigefügt. Die politischen Seher stützen sich zwar auf das Christenthum als das große Ziel der Weltregierung, gründen aber doch vorzüglich auf die genaue Kenntniß der Geschichte der Vergangenheit und Gegenwart ihre Ansicht über die Zukunft der Völker und Staaten. Geschichte studiren heißt nichts Anderes, als den Gang der Vorsehung studiren, die wunderbaren Geheimnisse in der göttlichen Regierung der Welt aufsuchen. Der Verfasser hat nun die in vielen Werken und fliegenden Blättern zerstreuten Aussprüche tiefer Denker, geistreicher politischer Seher darüber gesammelt und sie seinen teutschen Brüdern zur Beherzigung vorgelegt. Und da der Verfasser vom Gedanken ausgeht, daß der verheißene und erschienene Christus seit vielen Jahrtausenden die Angel ist, um welche die Geschichte der Menschheit sich dreht, so legte er in seinem gegenwärtigen Werke den Lesern die Geschichte des Judenthums und Christenthums in ihren Hauptphasen vor und schloß daran die merkwürdigen Ereignisse, die im Laufe des Jahres 1846 in Beziehung auf das Christenthum in der Weltstadt Rom sowie in manchen katholischen und protestantischen Ländern Teutschlands eingetreten sind. Ein eben so reicher als anziehender Gegenstand!

Unter den prophetischen Ansichten geistreicher Männer über die Revolutionen sind vom Verfasser die Aussprüche von Leibnitz, Johann von Müller, Novalis, Edmund Burke, Cazotte, Mirabeau, Jean Paul, Friedrich Richter, Steffens, Friedrich v.

Schlegel, Hurter, Niebuhr, Theodor Mundt, Leo, Gans, Heising, Nicolaus Vogt angeführt. Der Verfasser ist hier in Manchem mit dem zusammengetroffen, was der geniale Staudenmaier in seiner Schrift zum religiösen Frieden der Zukunft [1]) aus jenen Schriftstellern schon beigebracht hatte, und wir hätten erwartet, daß Staudenmaiers Schrift wenigstens citirt worden wäre.

Von Seite 120—191 bespricht der Verfasser die neuesten Ereignisse; es sind dieß die Romfahrt des russischen Kaisers, der bayerische Landtag von 1846, Polens Aufruhr, der erneuerte Mordversuch gegen Ludwig Philipp, die kirchliche Gesandtenconferenz zu Berlin, die Reichssynode zu Berlin, die kirchlichen Bewegungen im Judenthum, der Tod Gregors XVI, die Wahl Pius IX, die Wallfahrten und Missionen der Redemptoristen in Teutschland. All diese Ereignisse hat der Verfasser mit Geist, und reicher Kenntniß der Geschichte und der neuesten Literatur, und immer in sehr anregender Weise besprochen. Eine ihm eigenthümliche Vergleichung findet sich Seite 166:

„So hat denn die Kirche in den Stücken, die als Grundartikel des Glaubens erscheinen, nie geirrt, und es ist Frevel zu glauben, daß der, welcher sie der Hölle unbesiegbar erklärte, und bei ihr bis an das Ende der Tage zu bleiben verheißen hat, in allem was zur Seligkeit nothwendig ist, ihren, von seinem Geiste erleuchteten Gesammtgeist der Macht des Irrthums und der Verkehrtheit preisgegeben haben werde. Die wahre und rechte Kirche Christi ist daher von den Apostelzeiten an gewesen, und mußte es sein; sie war nie von Gott, oder sie mußte bleiben länger als Himmel und Erde.

„Aus den wenigen oben angeführten Ansichten sehr geist-

---

1) Zum religiösen Frieden der Zukunft, mit einer Darstellung des Wesens und der Entwicklung des Protestantismus. Zwei Theile. Freiburg bei Wagner 1846.

reicher und wahrheitliebender Protestanten geht also hinlänglich hervor, daß der Protestantismus weder eine göttliche Mission für sich, noch auch eine kirchliche Stellung innerhalb der Kirche Christi haben könne. Denn wie die Locomotiven des menschlichen Verkehrs in der sinnlichen Welt, ziehen auch in der geistigen und zwar die eine göttliche Locomotive der Wahrheit, und die vielen menschlichen Locomotiven des Irrthums ihre Trains nach sich, deren Bahnen jedoch durch ihre Stärke oder Schwäche, durch ihr Grad- oder Krummlaufen, durch ihr wahres oder falsches Ziel sich unterscheiden. So läuft denn das einzige, immer wohl erhaltene und gut gelenkte Locomotiv der Kirche Christi seit achtzehnhundert Jahren in ihrer, auf Felsen gegründeten geraden Bahn unaufhaltsam und ohne Unterbrechung seinem ewigen Ziel zu, wobei es den fünften Theil der Menschheit nach sich zieht, während mehrere hundert Locomotiven der religiösen Irrthümer von jener Zeit bis heute durch die Verblendung ihrer Führer auf Seiten- und Irrbahnen abschweifen, spärlich besetzte Trains nach sich schleppen, und zuletzt in Kies, Sand und Moor gerathen, wo sie durch Umwerfen ihren Lauf enden, und die Verzweiflung ihre Trains ergreift. Gleich den menschlichen Locomotiven hat denn auch das himmlische Locomotiv zu jeder Zeit seine ein- und aussteigenden Personen, und wie vor 300 Jahren eine große Menge diesen Train verließ, trat bald nachher eine weit größere Menge wieder in ihn ein."

Ueber die preußische Reichssynode sagt der Verfasser: „So hat denn der Protestantismus abermals seine Danaiden- und Penelope's-Arbeiten der Welt vor Augen gestellt, und zugleich seine babylonische Verwirrung in dem wunderlichsten Kauderwelsch seiner kirchlichen Sprache gezeigt. Er hat das alte Luther- und Calvinthum zwar wieder bestätigt, und von den frühern Banden befreit, zwischen beiden aber ein Mittelding ins Leben gerufen, welches sowohl die Augsburger Confession, wie auch die Unionsformeln verwirft, ohne jedoch dem consequenten Rationalismus völlig anzuhangen. Er hat seinen

alten Grundirrthum, der durch Verwerfung jeder Autorität und durch freie Auslegung der Bibel nach dem Gesetze der Sprachen durch den hl. Geist (sic), das objective Christenthum in ein subjectives verwandelt, noch nicht aufgegeben, und seinen Traum von einer Urkirche noch nicht ausgeschlafen. Er ist demnach, wie Schelling sagt, zu einer rein theoretischen Denkanstalt geworden, die ohne ein eigenes Selbst, und ohne ein gemeinschaftliches Bewußtsein nichts als Individuen, Parteien und Meinungen umfaßt, und die Menschen vor lauter Verstand um's Verständniß, vor lauter Suchen um's Haben bringt. Mag er nun auch fortwährend von seiner wichtigen „Mission" in dem Christenthum sprechen, so dürfte jene doch bloß darin bestehen, daß er durch seine Inconsequenz, Wandelbarkeit, und Glaubensleere, der katholischen Consequenz, Festigkeit und Glaubensfülle zur wahren „Folie" dienen soll. Denn nach dem Ausspruch eines sehr geistreichen Protestanten ist der katholische Glaube, wenn man ihm sein erstes Axiom zugibt, das übrigens zuerst nicht Lutheraner, nicht Reformirte, selbst nicht einmal die Anhänger Socins läugneten, so folgerichtig, als die Lehre Euklid's. Die ganze katholische Religion ist auf den einen Satz einer übernatürlichen, für das ganze Menschengeschlecht berechneten Offenbarung gegründet, die aber, weil sie alle, die gegenwärtige wie die künftigen Generationen umfaßt, nie unterbrochen sein kann, da sonst das erhabene, von einem Gottmenschen gegründete und durch seinen Tod besiegelte Werk, durch Ueberantwortung an bloße Sterbliche, schnell allen Nachtheilen menschlicher Schwächen und Irrthümer ausgesetzt und dadurch vernichtet wäre, was gegen die Voraussetzung ist. Diese Folgerungen aus dem obersten Grundsatz sind unabweisbar, und es gibt keinen Artikel der katholischen Dogmatik, welcher nicht aus ihrem Principe auf das bündigste gerechtfertigt werden könnte. Darum ruht auch die römisch-katholische Kirche, diese in ihrem Wesen und ihren Formen wahre Kirche Christi, auf dem ewigen Felsen der Offenbarung, des Glaubens und

der Wahrheit, während alle Secten ihre armselige und sehr vergängliche Hütten auf dem beweglichen Sand des menschlichen Verstandes und der Leidenschaften aufschlagen."

Von Seite 239—280 hat der Verfasser die Prophezeihungen der kirchlichen Propheten behandelt; es sind dieß: Hermann zu Lehnin (13. Jahrh.), Cardinal d'Ailly (15. Jahrh.), Joh. Müller Bischof zu Regensburg (15. Jahrh.), Cardanus (16. Jahrh.), Holzhauser (17. Jahrh.). Am ausführlichsten ist Hermann zu Lehnin besprochen.

Am Schlusse dieses ganzen Abschnittes sagt der Verfasser: „So legen wir nun die ältesten Prophezeihungen und unsere geschichtliche Andeutungen über die nächste Zukunft, wie sie selbst ein berliner Professor u. A. ausgesprochen haben, unsern Lesern und zwar zu einer Zeit vor, in welcher die sichtbare Hand der Weltgeschichte dem Protestantismus in leuchtenden Buchstaben das Mene, Tekel, Upharsin an die Wand schreibt, in welcher die berliner Reichssynode mit ihren verwirrten Ansichten und ihrer kauderwelschen geschnörkelten Sprache wie ein Ziegeunerlager auf dem Gebiete der Theologie erscheint, in welcher die wetterleuchtenden Symptome allenthalben dem Gewittersturme vorhergehen, und die dunkeln Geschicke, die im Schooße der Zukunft liegen, die größte Beherzigung verdienen. Leider lehrt aber die Erfahrung, daß der Wellenschlag derselben sehr selten die Herzen der lebenden Menschen sowohl unter den Hohen, wie unter den Niedern erreicht und sie aus ihrem Taumel aufjagt, weßhalb sie in ihrer Verblendung verharren, und den kommenden Geschicken den Weg bahnen.

„Welcher vernünftige Teutsche wird nun nicht erkennen, daß wir an dem Vorabend einer der wichtigsten Perioden der Geschichte Teutschlands stehen? Denn unsere Gegenwart ist wahrlich sehr ernst; sie gleicht der schwülen Luft vor dem Eintritt eines Gewitters, und erfüllt mit einer unheimlichen Ahnung, noch vor dem Eintritt der künftigen Stürme jeden Besonnenen, indem er nicht nur an den Grenzen des Vaterlandes, sondern sogar in demselben Vulkane rauchen sieht. — Während also

der Zustand Frankreichs noch nicht völlig befestigt ist, und dort eine Reichsverwesung in Aussicht steht, die selbst die prophetischen Worte eines Holzhauser „Gallus discerpetur“ in Erfüllung bringen könnte, Polen verzweifelte Versuche zu seiner Wiederherstellung fortwährend macht, die Schweiz das wahre Bild der Anarchie darstellt, und Rußland, gleich einem Baum, seine Wurzeln auf alle mögliche Weise in den teutschen Boden einschiebt: steht Teutschland politisch und religiös zerrissen da, und läßt in so vielen kleinen Ländern die antichristlichen und destruktiven Tendenzen, und das communistische Treiben sorglos zu.

„Sollte nun bei dem gegenwärtigem Zustand in Preußen, auf dem doch die Ruhe des ganzen Nordens sicher allein beruht, irgend eine ernsthafte Erschütterung eintreten, so würde, wie wir nach der Julirevolution sahen, auch der rothe Hahn auf dem Dache manches kleinen Ländchens schnell erscheinen, und das Feuer um so verderblicher um sich greifen, als dort unbedachtsamer und unnöthiger Weise durch den bekannten „offenen Brief,“ durch die darauf erfolgte Erklärung Rußlands, und die hohnsprechenden Artikel in den französischen und englischen Blättern doch endlich das Nationalgefühl des teutschen Volkes einmal aufgeregt werden mußte.“

Wir versparen unser Endurtheil über die angezeigte Schrift bis ans Ende unserer Anzeige über sämmtliche neuere Schriften des Herrn Boost, von denen wir gleich mit der Geschichte der Reformation und Revolution in Frankreich beginnen.

13.

Geschichte der Reformation und Revolution von Frankreich, England und Teutschland (von 1517—1845), von J. A. Boost. Erster Band. Frankreich. Augsburg 1845. Verlag der Matth. Rieger'schen Buchhandlung. 480 S. gr. 8.

L'histoire bien faite est le tableau des justices du ciel —
Salvandy.

Ueber den Standpunkt des Verfassers und den Zweck seiner Arbeit spricht in der Vorrede Herr Dombechant Dr. Karl Egger sich also aus:

„Wie einst Archimedes in dem Gebiete der Sinnenwelt nur einen festen Punkt verlangte, um den Erdball aus seinen Angeln zu heben: so soll auch der Geschichtschreiber sich einen festen Standpunkt wählen, um die Ereignisse der Zeitlichkeit in ihren Grundursachen und in ihrem Zusammenhange gehörig aufzufassen, zu beleuchten und aus ihnen ein harmonisches Ganzes anzufertigen. Dieser feste Standpunkt kann aber doch kein anderer sein, als der in der Vorsehung Gottes, des Weltregenten, ruhende Standpunkt. „Die Weltgeschichte", sagt mit Recht Wilhelm von Humboldt, „ist ohne Weltregierung nicht verständlich." Und der in der weltregierenden Vorsehung Gottes ruhende Standpunkt ist Christus — der Verheißene im alten, und der Gekommene im neuen Bunde — ist sein geistiges Reich auf Erden, seine Kirche. Von diesem Standpunkte aus betrachtet der Verfasser der gegenwärtigen Geschichte die vorzüglichsten Ereignisse, die seit dem Erlösungswerke Christi und seit der Bildung seiner Kirche eingetreten sind, und beleuchtet sie mit den Consequenzen, die sich wohl als die natürlichsten darbieten. So erkennt er in der Geschichte von beinahe 2000 Jahren nur zwei große Welt umfassende Perioden, und zwar in den ältesten Zeiten den Sturz des großen

Römerreiches und die damit verknüpfte Völkerwanderung, in den neuern aber die Reformation und die Revolution. In jener, wie in dieser Epoche sucht er nachzuweisen, daß, abgesehen von dem überirdischen Leben, schon in diesem irdischen die Anhänglichkeit an die wahre Lehre Christi und seine Kirche einen reichlichen Lohn, der Abfall aber seine Strafe finde. Betrachtet also der Verfasser das Christenthum und seine Kirche als den Angel, um den beinahe durch 2000 Jahre die Weltbegebenheiten sich drehen; so ist es begreiflich, daß er in seiner gegenwärtigen Reformations- und Revolutionsgeschichte kein dürres Fachwerk von Daten und Zahlen, von Namen und Schlachten zeigen durfte, sondern ein Gemälde von der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit vorlegen mußte, mit der die Gottheit die Kirche und christlichen Throne errichtete, durch ihr Walten erhielt, und auch reinigte.

„Vorliegende Geschichte dürfte, außer dem angegebenen Standpunkte, auch durch den Umstand Berücksichtigung verdienen, daß der Verfasser, als Teutscher, die Revolution Frankreichs mit eigenen Augen sah, daß er, theils handelnd, theils leidend, die damaligen Verhältnisse in Paris, wie bei den Armeen, aus eigener Erfahrung kennen lernte, und auch schon öfters in anderen Schriften darüber sich aussprach.

„So hat er im Jahre 1831 eine Geschichte der französischen Revolution unter dem Titel „das Jahr 1840“ herausgegeben, worin er seine teutschen Landsleute warnte, sich von der Julirevolution nicht zu revolutionären Umtrieben hinreißen zu lassen,

„Eben so hat er im Jahre 1834 eine Geschichte von Frankreich in Verbindung mit Oestreich in Druck gegeben, um klar vor Augen zu legen, in welchen von beiden Staaten, in dem neuconstitutionellen Frankreich, oder in dem altlandständischen Oestreich mehr bürgerliche Wohlfahrt, Sicherheit und Ruhe sich befinde.

„Nachdem die beiden ebengenannten Werke schon längst vergriffen waren: machte sich in gegenwärtiger Schrift der

Verfasser die Aufgabe, aus der Geschichte Frankreichs, Englands und Teutschlands nachzuweisen, daß der religiösen Revolution früher oder später eine politische Folge nachfolgen müsse, wodurch die traurigsten Zustände für Kirche und Staat herbeigeführt werden, denen kein entscheidendes Ende folgen könne, so lange die Quelle aus der sie fließen, und die Grundsätze, aus denen sie hervorgehen, noch bestehen und fortwirken.

„Was nun der Verfasser in dieser Beziehung geleistet, wie er seinen Gegenstand behandelt, und eine dreihundertjährige Geschichte bis zu unsern Tagen gleichsam aus einem Gusse dargestellt habe: dieses liegt jedem Leser zur Beurtheilung vor, und der Inhalt der dreißig Bogen dürfte überdieß das Streben des Verfassers rechtfertigen, im Geiste unserer Zeit mit dem geringsten Aufwand von Zeit und Raum das Denkwürdigste aus der Reformations- und Revolutions-Geschichte vor Augen zu legen.

„Indem wir noch immer in einer Zeit religiöser und politischer Differenzen leben: so möchte wohl auch eine Geschichte dieser Epoche, welche die drei obengenannten Reiche umschließt und jeden Freund des wahren Christenthums und der geschichtlichen Wahrheit ansprechen muß, um so mehr Theilnahme finden, als jedem denkenden Menschen daran liegen dürfte, zu wissen, in welchen Zeitverhältnissen er lebe."

Diesem Zwecke hat der Verfasser vollkommen entsprochen. Nach einer Einleitung in die Reformationsgeschichte von Frankreich, England und Teutschland, worin vorzugsweise hervorgehoben ist, daß die Reformation immer die Revolution zur Zwillingsschwester habe, geht der Verfasser zur Geschichte Frankreichs über. Von Seite 27 — 51 entwirft er uns die Geschichte des Calvinismus bis über Heinrich III; von Seite 53—79 wie der Calvinismus, Jansenismus, Cynismus des Hofes und Adels, der Voltairismus, die Encyklopädisten und Freimaurer die Revolution herbeiführten. Die Revolution ist

von S. 80—376 behandelt, und in zwei große Hälften abgetheilt: in die Zeit ihrer Zunahme und in die Zeit ihrer Abnahme. Jene hat sechs Stufen: die constituirende Versammlung, die gesetzgebende, die Republik und der Nationalconvent, die Bergpartei, das Schreckensystem, der Volksdespotismus der mit Robespierres Hinrichtung endet; diese hat fünf Stufen: Zernichtung des Schreckenssystems, Ende der Volksherrschaft durch Bonaparte, das Direktorium, die Militärmonarchie, die Restauration. Die Darstellung dieser ereignißschweren Zeit ist sowohl auf eigene Anschauung des Verfassers gegründet, als auch auf die Berichte der besten Geschichtschreiber, sie ist treugehalten und spricht sehr an durch die Wärme, durch das lebendige Interesse am Wohl und Weh unserer Brüder. So viele Beschreiber diese außerordentliche Zeit auch schon gefunden hat, jeder Leser wird doch in dieser Schrift manchen neuen interessanten Zug finden, und neue Standpunkte der Betrachtung eröffnet sehen.

Von Seite 377—423 ist die ausführliche Geschichte der Regierung Ludwig Philipps bis zum unglücklichen Tod des Herzogs von Orleans. Am Schlusse desselben sagt der Verfasser: „Betrachtet man daher die dreizehnjährige Regierung Ludwig Philipps in einem gedrängten Umriß, so muß man bekennen, daß er unter den größten Stürmen, Widerwärtigkeiten und Lebensgefahren weise und ehrenvoll das Ruder des Staates gelenkt, daß er vieles Unglück, wovon in dieser Zeit Frankreich durch außerordentliche Ueberschwemmungen, große Feuerbrände in Städten und auf der Pariser Eisenbahn heimgesucht wurde, nach Kräften gemildert, und durch Unterdrückung der Revolution im Innern und Erhaltung des Friedens nach Außen das gewichtigste Zeugniß für seine Regierungskunst und sein Talent abgelegt habe. Denn er verstand es mit Muth und Gewandtheit den Gefahren und Umtrieben zur rechten Zeit entgegen zu gehen, sie zu beschwören, und dem friedfertigen Bürger als Garantie der Ruhe zu dienen. Darum gebührt ihm auch die vollwichtigste

Anerkennung seines durch große Erfahrungen ausgebildeten Charakters, seiner Beharrlichkeit, Entschlossenheit und klugen Ueberlegung. Als Werkzeug des Herrn der Welt läßt sich aber auch dessen mächtiger Schutz an ihm nicht verkennen, und so viele nach ihm geschossenen Kugeln hat die gewaltige, ihn schützende Hand jedesmal zum Verderben der Mörder von ihm abgelenkt. Mit dem größten Rechte verdient daher Ludwig Philipp den Beinamen der „Napoleon des Friedens," und mögen nun auch die Revolutionsmänner oder die Legitimisten noch so ungerecht über ihn urtheilen, so wird aber das Urtheil jedes unbefangenen Geschichtschreibers ihm schon in der Gegenwart desto mehr zur Seite stehen, und nach seinem Tode werden bessere Federn, wie die unsere, das dem Könige gebührende Lob in dem reichlichsten Maße sicherlich ihm spenden."

Der letzte Abschnitt bespricht die Folgen der Reformation und Revolution in Frankreich. Der Verfasser unterscheidet in der Geschichte zwei große Factoren, zwei Propaganden, das Princip der Bejahung und das Princip der Verneinung. Das Christenthum trägt in seinem Wesen und Character die unveränderliche Bejahung an sich, und theilt dieses göttliche Princip zu allen Zeiten und an allen Orten unverfälscht den Menschen mit; es verscheucht die Zweifel, lehrt Einheit und festes Beharren im Glauben und legt hierdurch in den menschlichen Herzen den Grund zu allem Positiven, das Allem Einheit, Lebenskraft und Dauer gibt; es hat stets nur das Ewige der menschlichen Seele, ihre Verbindung mit Gott und dem überirdischen Leben im Auge, bekümmert sich daher nicht um die Verhältnisse des irdischen Lebens, nicht um Monarchieen oder Republiken, nicht um Despotismen und Constitutionen; es beschäftigt sich blos mit dem Seelenheil des Menschen, legt in sie das Positive des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe und Einheit, und bildet so zuerst die Individuen und Familien, aus denen sich die weitere Bildung der
lichen Formen und Verhältnisse von selbst

Diesem Princip der Bejahung steht das Princip der Verneinung entgegen; es ist rein zerstörend, in der Zerstörung ist seine Kraft; sein Fortschreiten ist consequent und von wilder Heftigkeit: es vermag nur zu zerstören; sobald es schaffen will, entstehen nur elende Carricaturen, es baut nur, um das Erbaute selbst wieder niederzureißen; dieß bezeugen die hundert verschiedenen religiösen Secten, die verkommenen staatlichen Formen. Es nährt sich nur von den Widersprüchen in den bürgerlichen Vereinen, von der Unzulänglichkeit der Gesetze, von der Hinfälligkeit aller Institutionen, von den Begierden und dem Unglauben der Menschen und ist der furchtbarste Feind aller Institutionen; es hat keinen wahren Centralpunkt und wandert unstät umher und sucht Gelegenheit zur Zerstörung; es ist der ewige Feind des Christenthums, erweist aber, wo es im wahren Kampf mit diesem kommt nur seine Schwäche und Nichtigkeit.

In der Geschichte Frankreichs findet nun der Verfasser zuerst den Kampf des Christenthms mit dem Heidenthume, bis endlich die Kirche siegte; die Kirche war die einzige wahre Stütze des Staats, und der Lehrstand hatte das Uebergewicht über den Wehr- und Nährstand; Alles, selbst die Nachklänge der alten Barbarei, hatte ein christliches Gepräge. Zur Zeit der Reformation lösten sich aber die kirchlichen Bande, und statt des Lehrstandes ist nun der Wehrstand leitendes Princip und oberste Gewalt. Alle Verhältnisse wurden dadurch verkehrt, alle natürlichen Rechte dadurch verletzt, bis eine Reaction von unten nach oben eintrat, welche in der Revolution ihren Ausbruch hatte. An den Faden der Reformation knüpfte sich so die Revolution; als man vom Princip der Wahrheit abfiel, verfiel man allem Unglück und Weh, das im Gefolge des falschen Principes ist. Statt der Religion, deren Gesetze ewig sind, brachte es Constitutionen, die vergänglich sind; statt der geistigen Gewalt, die überzeugt, brachte es materielle Macht, die den äußern Menschen meistert und zwingt; statt der Einheit der Lehre brachte es die Vielheit der Gesetze, statt

der Unträglichkeit den Wahn und die fixen Ideen der Philosophen, statt der Souverainetät eines Einzelnen die der rohen Menge, statt dem Grundadel die schlechte Zunft der beschnittenen und unbeschnittenen Börsenmänner, statt der Bettelmönche Bettelhäuser und erzwungene Armentaxen, statt freiwilligem Gehorsam ungeregelten Freiheitsgeist und Pflicht des Aufruhrs, statt freiwilliger Armuth unersättliche Habsucht und blinden Egoismus, statt freiwilliger Keuschheit und Heiligkeit der Ehe freien ungebundenen Genuß und Wechsel der Weiber. Wo die Kirche trennt, da vereint es, und wo sie vereint, da trennt es; und wie einst die heidnischen Kriegsknechte über Jesu Kleid das Loos warfen, so würfeln nun die Teufelsknechte über den Gekreuzigten selbst, vertheilen seine Lehre, Leben, Worte und Thaten; und so bringt das falsche Princip einen Cult, dem Verbrechen und Wahnsinn geweiht, und eine Cultur, die mit Unsinn, Barbarei und Heidenthum endet.

Der Kampf der beiden Principien findet auch in der Gegenwart statt, ihre Repräsentanten sind der Clerus und die Universität; während jener nur darauf hinarbeitet, Frankreich wieder christlich zu machen, strebt die Universität immer mehr dahin, Staat und Kirche zu untergraben, und mit ihrem negativen Princip die Herzen der Jugend anzustecken. Der französische Clerus, der sich aus dem Feuerbrand der Revolution gleich einem Phönix erhob, der in jenen Schreckenszeiten so viele Helden der Liebe, so viele Märtyrer lieferte, ist unter Leiden erstarkt und voll vom apostolischen Geiste der ersten Jahrhunderte; er ist nicht bloß unermüdet im Inlande, der Religion des Kreuzes wieder Festigkeit und Glanz zu geben, sondern sein Feuereifer erstreckt sich über alle Theile der Erde, und als Missionäre wirken sie in fernen Landen. Den Erfolg seines Werkes bezeugen die Millionen, welche Frankreichs Gläubige jährlich ausgeben für die Beförderung des Glaubens; die vielen katholischen Institute, die jeden Tag mehr gedeihen; es bezeugt dies der fleißige Besuch der Kirchen, das gemeinsame Gebet für England, der Muth und Eifer mit

dem der Clerus seine Gegner bekämpft, ferner das Wirken von Männern, die wie Lacordaire den Glanz der Welt verlassen, um für das Christenthum zu wirken. Die Gräuel der Revolution dienten nur, dem kirchlichen Boden seine frühere Güte wieder zu geben. „Hatte, fährt der Verfasser fort, weder Bossuet noch Massilon, noch Bourdaloue und La Rue den apostolischen Muth, Ludwig XIV seinen öffentlichen Ehebruch öffentlich zu verweisen; besaß kein einziger Hirte die kirchliche Kraft, gegen den Prinzen-Regenten (Orleans) und Ludwig XV wegen ihres unchristlichen sardanapalischen Lebens den Fluch zu schleudern, so glauben wir aber, daß unter dem gegenwärtigen furchtloseren Clerus von Frankreich sich mehr wie Ein Ambrosius finden dürfte, der mit Gefahr seines Lebens auch dem gekrönten Sünder seine Sünden vorhalten und ihn zur Buße ermahnen würde, obschon bei der gegenwärtigen regierenden Dynastie hievon keine Rede sein kann, da gerade Religiosität und Moral die Stärke der Orleans'schen Familie ausmacht.“ — Diesem Clerus steht als antichristliche Propaganda die Universität gegenüber. Republik und Kaiserreich wollten alle geistigen und politischen Organismen zerstören, um sie durch den durchgreifenden Mechanismus eines mathematischen und industriellen Verstandes zu ersetzen; und so ist die einzige hohe Schule Frankreichs ein rein mathematisches und naturhistorisches Institut; ein rein materieller Geist herrscht, der in seiner Unverschämtheit oft schon sehr weit ging. Nannte doch der Professor Gatien-Arnould zu Toulouse die französische Revolution „das wirklich gewordene ewige Wort Gottes, das fortan hienieden wohnen werde“ und verhies auch künftighin noch neue glänzendere majestätischere Offenbarungen. Sagte doch der Minister Abel Reemsat in seinem 1842 herausgegebenen Buche über Philosophie: „Seit seinem Ursprung und in allen Zeiten seines Bestehens hat das Christenthum den Menschenverstand beleidiget. Möchte doch das Christenthum dieses nicht zu grausam büßen.“ Die Universität steht das

Christenthum als antiquirt an, und huldiget bald der Philantropie bald dem Neoplatonismus; aber ihrem Gott, ihrer Welt und Menschheit fehlt der Altar und die Tiefe des Gefühls der Schuld, und die Sehnsucht und das Ringen nach Versöhnung; sie ist berauscht von der Ideologie, ungläubig bis zur Negation des Allerhöchsten, und ohne Tiefe des Geistes wagt sie sich an die Negation des Ewigen; im Gebiete der realen Wissenschaften und Gewerbthätigkeiten bringt sie Großes hervor, in Allem aber, was auf das Gemüth geht, nur Haltlosigkeit und Verwirrung.

Die Folgen dieser Lehren schildert der Verfasser S. 457 sehr lebendig mit den Worten: „Wohin führt aber jener Materialismus, den man auf der Universität den Zöglingen einimpft, und der sie leider gänzlich entchristlicht? — So erheben sie zwar ihren Leib auf den Flügeln der Ballone freudig zum Himmel, doch ihr Geist und ihr Gebet bleiben kalt und schwunglos auf der Erde zurück. Durch das Urgestein und den Felsen bohren sie ihre artesische Brunnen, doch in die Tiefe des zarten Herzens steigen sie nimmer hinein. Nach allen Zonen und Winden eröffnen sie Kanäle, bahnen und glätten die Wege mit Eisen, doch den Hauptkanal zum Herzen, die rauhe Bahn zum Himmel, verschütten sie sich täglich mehr, und während sie den Dampf zur physischen Kraft verdichten, mit dem sie ihre Maschinen beleben, verflüchtigen sie in sich selbst jenes geistige Princip, das ihnen allein himmlische Kraft und ewiges Leben gewähret. Darum ersticken ihre Seelen im Bösen, und von ewiger Unruhe getrieben, gleichen sie den Trunkenen, denen jede feste Haltung gebricht. Sie haben des Wissens Gunst mit dem Herzen bezahlt, und so steht nun ihr Sinn allein noch zum Zeitlichen, und jedes Streben nach dem Göttlichen dient ihnen nur zum Spott. Sie verwerfen daher alles, was nicht dem todten, seelenlosen Naturmechanismus unterliegt und nur noch einigen Glauben an eine höhere Weltregierung erheischt. Sie erkennen keine Offenbarung, keine Dreifaltigkeit, keinen Versöhnungstod Jesu, u

spotten der Mysterien und aller Gnadenmittel der Kirche. Sie erbetteln ihre Moral von einer lahmen und armseligen Vernunft, und liebäugeln mit einem schönen Madonnenbild, während sie ein Crucifix mit Verachtung betrachten. Ihnen gelten die Theater als die beste Lehrschule für die gebildeten, die Kirche aber als die große Zwangsanstalt für die ungebildeten Klassen. Sünde gegen Gott kennen sie nicht, höchstens die gegen ihre Vernunft, und so ahmen sie in ihrem Treiben der Politik nach, säkularisiren zuerst den heiligen Geist, mediatisiren dann den eingebornen Sohn, um zuletzt selbst Gott, den Vater, von seinem Throne zu vertreiben, und ihren Klootz-Hegelischen Menschheitsgott darauf zu setzen. Ihr ganzes Daseyn ist daher ein Ueberreiz des Körpers und Geistes, eine religiöse Leere und eine unmoralische Fülle. So erscheint denn als das schlimmste Zeichen unserer Zeit nicht bloß die Gattung und Zahl der Verbrechen, sondern auch die Klasse der Verbrecher. Denn es ist nicht mehr die Hefe des Volks, die sich mit Raub-, Eltern- und Kindermord, mit Ehebruch, Blutschande und Nothzucht allein befaßt; es sind die Gebildeten, die viele Sprachen sprechen, Verse wie Horaz und Voltaire machen, und über Gott und den Teufel witzeln und spotten, die nun wie La Ronciere, der Wundarzt Banal, Lacenaire u. a. m. die Gefängnisse füllen oder die Schaffote besteigen.“ In Betreff der Zukunft Frankreichs stellt der Verfasser trübe Dinge nach dem Tode Ludwig Philipps in Aussicht; seine einzige Hoffnung beruht auf Demjenigen, der auf geheimen Wegen die Verkehrtheit des menschlichen Herzens beseitiget, und allein den Einzelnen wie die Gesammtheit aus dem Schlunde des Verderbens zu erretten vermag. In Betreff des Mittels stimmt der Verfasser mit Leo überein, der am Schlusse seiner Vorrede zur Geschichte der französischen Revolution sagt: „Die einzige Rettung für Frankreich ist eine sittliche Reconstruction der Gesellschaft, von unten herauf, vom Hause aus, eine Reconstruction, die nur an der Hand der Kirche statt finden kann. So lange diese nicht eintritt,

täusche man sich doch nicht, und glaube die Revolution wirke nicht mehr desorganisirend fort. Im Gegentheil, ihre Sündengeneration ist sichtbar und unsichtbar thätig, wie die Würmer im Holze, nur in andern Schichten menschlicher Verhältnisse. Wo der Herr nicht die Stadt behütet, wachet der Wächter umsonst." — Wir stimmen hierin ganz mit dem Verfasser überein, wenn wir auch seine Ansichten über die Geschichte Frankreichs nicht in Allem theilen.

14.

Geschichte der Reformation und Revolution von England. Von J. A. Boost. Augsburg 1843. Ein Band in zwei Abtheilungen. 656 S. gr. 8.

Verba docent, exempla trahunt.

Der Verfasser hat die Geschichte Englands zum Gegenstande einer Bearbeitung sich erwählt, weil er der Ansicht ist, daß über die außerordentlichen Geschicke, welche seit 1800 Jahren das Leben der Kirche Christi bezeichnen, wohl kein Staat ein größeres, treueres und lehrreicheres Bild liefert, als gerade das isolirte, vom Ozean rund umschlossene Großbrittanien; denn seine Geschichte zeige in großen Zügen, wie sehr die Kirche Christi schon in frühesten Zeiten dort gelitten, wie viel Großes und Treffliches sie aber auch unter dreißig Generationen dort gewirkt, welche außerordentliche Menschen sie dort gebildet, und welche furchtbaren Stürme sie in den letzten drei Jahrhunderten dort bestanden habe und noch bestehe; das Studium der englischen Geschichte gewähre daher großes Interesse und heilsame Belehrung, und liefere auf vielen ihrer Blätter den Beweis, daß die Gänge der Vorsehung in der sittlichen Weltordnung den Gängen der menschlichen Politik immer entgegengesetzt sind, daß die Gottheit gar oft das Schlimme zur Quelle des Guten macht, gerade

des Widerstandes der Menschen zur Erreichung ihres Zweckes sich bedient, und wenn die Lebenselemente abständig zu werden drohen, die Lösung der lockeren Bande den Irrenden überläßt, um sie später auf ihren Wegen desto fester wieder zu knüpfen. Schreibt demnach, wie Jean Paul sagt, unser Kopf die Geschichte der Staaten und Menschen, unser Herz aber jene der Vorsehung, so gebührt auch der Geschichte ein Gewissen, und folglich die moralische Würdigung jedes Ereignisses, um die Menge von der unsittlichen Bewunderung des Erfolgs abzuhalten, und sie auf die religiösen und sittlichen Bedürfnisse der Staaten und Individuen desto mehr hinzuweisen. Der Standpunkt des Verfassers ist wie in seiner Geschichte Frankreichs der der Religion, Moral und wahren Civilisation, und seine Schrift füllt um so mehr eine Lücke in der Literatur aus, als die Schriften von Hume, Blakstone, Fox, Sturges Parteischriften und voll Entstellungen sind, Lingards ausgedehntes Werk nur einen kleinen Leserkreis hat, und Cobbets pikant geschriebenes Buch die Kenntniß der frühern Geschichte voraussetzt.

Nach einer Einleitung über die verschiedenen Schicksale der katholischen Kirche in England seit ihrer dortigen Einführung bis auf unsere Tage, theilt Herr Boost die ganze Geschichte Englands in zwei große Abtheilungen, die Zeit vor und die Zeit nach der Reformation. Jene zerfällt ihm wieder in vier Perioden: I. die von Heiden und heidnischen Kaisern verfolgte Kirche; II. die über Heiden und heidnische Kaiser siegende Kirche (England unter den Sachsen und Dänen); III. die unter Christen und christlichen Fürsten dort herrschende Kirche (England unter dem normannischen Stamme, unter den Häusern Anjou, Lankaster, York und Tudor); IV. die durch die Ketzer und schismatische Könige zerrüttete und verfolgte Kirche und die daraus hervorgehenden Folgen. — Die zweite Abtheilung zerfällt in so viele Abschnitte als Regenten nach Heinrich VIII lebten bis auf die Königin Viktoria. — Der Verfasser findet in der Geschichte Brittaniens bis auf Heinrich VIII eine Zeit des Steigens und des Sinkens des christlichen Lebens in England.

Von Ethelbert bis zu Wilhelm I ist dasselbe in jener Kraft, die Hieronymus in seinem bekannten Schreiben an Demetrius mit den Worten bezeichnet: „**Domini nostri adhuc calebat cruor, et fervebat recens in credentibus fides.**" Dieser wahrhaft christliche Geist erzeugte Könige wie Alfred,

Edgar, Kanut, Eduard den Bekenner, deren Fehler man aussprechen darf, ohne daß sie aufhören groß zu sein, die als Menschen fielen und als Christen wieder aufstanden. Der Verfasser hat das Bild dieser Herrscher mit Liebe entworfen. England hatte damals 16,000 Kirchen und 40,000 Geistliche, deren Fleiß das Land cultivirte und geistlich und sittlich hob; sie wirkten wohlthätig auf die Herrscher und Beherrschten, denen sie unabhängig gegenüberstanden, und waren die Pfleger aller Armen. — Auf die Periode des Glaubens folgte dann die des Verstandes, die leider in die des Irrthums und moralisch-religiösen Verderbnisses überging. Von Wilhelm dem Eroberer bis auf Heinrich VIII kommt nach und nach Glaubenserschlaffung bei Hohen und Niederen; der Reichthum verdirbt die Klöster; die Könige machten Eingriffe in das kirchliche Eigenthum und die kirchlichen Rechte; auf den Universitäten regte sich der Geist des Scepticismus, mit ihm der Geist des Unglaubens; den falschen Ansichten verhalf die Buchdruckerkunst zu schneller Ausbreitung; zudem hatten die Kämpfe zwischen den Häusern Lancaster und York, an denen alle Klassen des Volks Theil nahmen, eine religiöse und moralische Verwilderung zur Folge. So war Alles vorbereitet, und unter Heinrich VIII, dem abscheulichen wollüstigen Tyrannen, erfolgte der Ausbruch der Reformation, die nach dem Verfasser die Quelle alles Uebels ist, das seither auf England lastete und noch auf ihm lastet.

Von Heinrich VIII an hat der Verfasser die Geschichte Englands ausführlich behandelt; Heinrich ist trefflich gezeichnet; Eduards Regierung auf gleiche Weise. Mit Liebe ist Morus Bild entworfen; Maria, Eduards Nachfolgerin, nimmt der Verfasser in Schutz; sie, die von protestantischen Schriftstellern den Namen der Blutdürstigen erhielt, wird von ihm zu den besten Regenten Englands gezählt. Er preist ihre Frömmigkeit und Milde, ihr Mitgefühl für Arme, ihre Sittlichkeit, welche selbst ihren Feinden Ehrfurcht abzwang, ihre Gerechtigkeit und die Festigkeit ihres Charakters. Herr Boost's Urtheil über Elisabeth ist in **Eccles. 25, 17: Omnis malitia nequitia mulieris** ausgesprochen; Maria Stuart wird von ihm freigesprochen von jedem Antheil an Darnleys Mord; auf Goodal, Gilbert Stuart, und Whitaker gestützt, behauptet der Verfasser, daß Darnleys Ermordung zwischen Elisabeth, Cecil, Murray und Morton verabredet war, daß Murray mit Morton die Ausführung übernommen,

Lethington die falschen Briefe mit Mariens nachgemachter Handschrift geschrieben, daß Bothwell vor seinem Tode in Form eines Testamentes die völlige Unschuld Mariens erklärt, daß der König von Dänemark diese Urkunde an Elisabeth gesandt habe, die sie jedoch vernichtete; deßungeachtet wurde ihr Inhalt 1575 in England, Frankreich und Dänemark hinlänglich bekannt.

Unter Cromwell ward aus der Reformation eine Revolution; ausführlich sind die Abschnitte über die Revolution in England. Irlands Schicksal stellt der Verfasser ergreifend dar; über seine Zukunft gibt er sich den schönen Hoffnungen hin, die O'Connell am Schlusse seines Werkchens über die Korngesetze in seiner originellen Weise ausspricht, wenn er sagt: „Grattan erklärte, daß er an der Wiege Irlands gewacht, seinen Leichenzug aber auch begleitet habe. Gehört nun jener unter die Toden, so bin ich aber noch am Leben, um in die Posaune von Irlands Auferstehung zu stoßen, die auch sicher der Herr auf seinen Wegen herbeiführen und sein auserwähltes, so lange mit der größten Barbarei behandeltes Volk aus den Händen der englischen Pharaonen erretten wird." Was den gegenwärtigen Zustand Englands anbelangt, so glaubt der Verfasser, daß dieses Reich mit Riesenschritten einem großen unvermeidlichen Geschick entgegengehe, und daß es an einer innern Fäulniß leidend, seine Krankheitsstadien augenfällig durchmache, durch die ihm entweder die innere Genesung oder der politische Tod unvermeidlich zu Theil wird; die innere Genesung erfolge aber nur durch religiöse Umkehr zur alten Kirche.

Wir sind bisher den Arbeiten des lebensfrischen Greises aufmerksam gefolgt; seine ausführlichere Geschichte Teutschlands von der Reformation an bis auf unsere Tage liegt noch vor uns; da zu einer genauen Beleuchtung derselben, wie sie es verdient, uns hier der Raum gebricht, so gedenken wir sie im nächsten Hefte unserer Zeitschrift ausführlich zu besprechen; bis dahin verschieben wir auch unser Urtheil über den historischen Standpunkt des Verfassers, seine Darstellungsweise, seine Anschauungen über die Gegenwart rc.

Inhalt des sechzehnten Bandes.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen und Anzeigen.

Seite



